



سلسلة الحوارات العربية

الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي

تحرير وتقديم

د. سعد الدين ابراهيم

اوراق العمل

احمد صدقي الدجاني
حسن الترابي
رضوان السيد
زينب الغزالي
طه عبد العليم طه
عزت جرادات
فهمي هويدي
كامل الشريف
محمد عابد الجابري
محمد احمد خلف الله
هشام جعيط
يوسف القرضاوي

منتدى الفكر العربي
عمّان

الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي

(اعمال الندوة التي عقدها منتدى الفكر العربي

بالتعاون مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الإسلامية بتاريخ ١٤ــ١٦/٣/١٩٨٧)

تحرير وتقديم
د. سعد الدين ابراهيم

الناشر: منتدى الفكر العربي
هاتف: ٦٧٨٧٠٧، ٦٧٨٧٠٨
ص. ب: ٩٢٥٤١٨. تلكس: ٢٣٦٤٩ اي تي إف
فاكسيميلي ٦٧٥٣٢٥ عمّـان ـ الأردن

٢١٨,٣
الصـ الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي/منتدى الفكر العربي. ـ
عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨
(٤١٢) ص
ر. أ (١٩٨٨/١١/٦٥٣)
١ ـ الاسلام والمجتمع أ ـ العنوان

(تمت الفهرسة بمعرفة دائرة المكتبات والوثائق الوطنية)

الطبعة الثانية
عمان ١٩٩٧

السعر ٦ دنانير أردنية (٩ دولارات)

المحتويـــات

القســم الاول

القســم الثانــي

القســم الثالــث

القســم الرابــع

القســم الخامــس

القسم السادس

القسم السابع

القسم الثامن

الخاتمـــة

تقديــــم

شاع الحديث في السنوات الاخيرة عن «الصحوة الاسلامية» وهي اصطلاح مترجم عن اللغات الاوروبية ويقصد به العودة الى الدين كأسلوب حياة وحكم يضمن حل المشكلات التي تواجه المجتمع واستخدام الاسلام كاداة سياسية لاكتساب الشرعية والوصول الى الحكم أو الاحتفاظ به.

ولكن لا بد هنا من ملاحظة بوادر صحوة قومية ايضا، لا تريد أن تعود اربعة عشر قرنا الى الوراء، بل أن تستأنف حركة برزت وترعرت في هذا القرن ولم يستطع الاستعمار أن يقضي عليها، ثم أجهز عليها اصحابها الذين لم يعطوا قدوة حسنة، وبذلك كانوا اداة فعالة في صد الجماهير عن الفكرة القومية وتفكيرهم بها.

تتمثل الصحوة القومية الجديدة في ارتفاع اصوات العروبيين بعد خفوت. مع عدم اقتصارهم في هذه المرة على أحزاب سياسية أو منظمات سياسية، بل الى جانب ذلك على افراد وجماعات يمثلون التيار الرئيسي في المجتمع وخاصة من بين المثقفين.

لقد مر وقت أصبحت فيه الوحدة العربية مثارا للاستهزاء والسخرية،والقومية العربية سبة لا تستحق المناقشة. ثم بدأنا الان نسترد انفاسنا ونتحدث عن وحدة عربية ووطن عربي واحد وقومية عربية ذات معالم واضحة.

وقد حاول الكثيرون جر الصحوتين الاسلامية والقومية الى الاصطدام وتفريغ ما فيهما من طاقات هائلة في استهلاك قوى بعضهما البعض، وقد سقط الكثيرون من الجانبين في الفخ، ولكن غبار المعركة المصطنعة ما لبث أن انقشع، وبدأ الحديث المخلص عن العوامل المشتركة، والارضية المشتركة، والعدو المشترك. وقد بذل القوميون جهدا واضحا في ايضاح عدم معاداتهم للاسلام طالما انه ليس شعوبيا حتى لقد ذهب بعضهم الى أن الاسلام عربي، وبذل الاسلاميون جهدا واضحا في ايضاح عدم معاداتهم للعروبة ما دامت ليس ملحدة أو رافضة للاسلام.

وفي نطاق القضاء على التناقضات التي لا تخدم غرضا، ظهرت الوحدة العربية والصحوة القومية باعتبارهما شرطا لازما للعالم الاسلامي والصحوة الاسلامية. واذا كان القومي يستطيع أن يكون قوميا دون أن يطلب الوحدة الاسلامية كهدف نهائي فان طالب تلك الوحدة الاسلامية لا يستطيع أن يتنكر للوحدة العربية والرابطة العربية، لأن العرب هم مادة الاسلام وجزء واحد من اجزائه الكثيرة، ومن غير المعقول منطقيا توحيد الكل دون توحيد الجزء.

من هنا فان الوحدة العربية المستندة الى قومية عربية غير متعصبة وغير متنكرة للاسلام يمكن أن تكون الهدف المشترك للصحوتين الاسلامية والقومية، حتى وان اعتبرها احد الجانبين هدفا مرحليا أو مجرد خطوة في الطريق.

ويضم هذا الكتاب أعمال ندوة عن «الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي». عقدها منتدى الفكر العربي في ربيع عام ١٩٨٧. ولم يقصد بها ان تتناول الصحوتين معا، أو العلاقة التكاملية والتناقضية بينهما بل كانت مكرسة كلها للصحوة الاسلامية بالذات، ولكن تم عمدا اشراك ممثلين من الفئات التي تتخوف من هذه الصحوة كالمسيحيين العرب، والماركسيين، والنساء. وأعطوا فرصة كافية لوضع مخاوفهم وشكوكهم المشروعة على منضدة البحث، لكي يدرك اصحاب الصحوة الاسلامية اهمية العوامل الاخرى التي يجب أن تؤخذ بالاعتبار، والانجازات الكبيرة المطلوبة منهم قبل ان يصبحوا قادرين على طرح ما يلقى القبول العام دون استعداء فئات اساسية وفاعلة في المجتمع.

وربما كانت هذه هي المرة الأولى التي يجلس فيها زعماء الصحوة الاسلامية مع غيرهم من ممثلي التيارات الفكرية والسياسية الاخرى في الوطن العربي، ويتحاوروا بشكل عقلاني متحضر، يخلو من الاتهامات المتبادلة« بالتكفير» او «التخوين». لقد كان الجميع حريصون على فهم وجهة النظر الاخرى، واكتشاف ما هو مشترك بينهم. وخرج الجميع من الحوار، وهم اكثر تعاطفا وفهما« للرأي الآخر»، واكثر استعدادا للتعايش معه في اطار من التعددية المجتمعية والسياسية. وطالب الجميع، وخاصة من زعماء الصحوة الاسلامية باستكمال هذا الحوار البناء في جولات اخرى.

وفي اعتقادنا أن الندوة قد نجحت تماما. وكما سيلاحظ قارىء هذا الكتاب فانها لم تخرج باجماع على مبادىء معينة، ولم تتفق على خطوط عريضة، ولكنها استكشفت الارضيةالمشتركة، وابرزت مخاطر الطريق، ودلت على أن الصحوة الاسلامية هي طاقة كبيرة لها دور بناء في معاداة الاستعمار وتحقيق الوحدة والمحافظة على الاصالة..

الأمين العام
الدكتور سعد الدين ابراهيم

كلمــة الافتتــاح
لسموّ الأمير الحسن بن طلال

أيها الملأ الكريم،،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد،

فان من دواعي سعادتي أن أحييكم أطيب التحية، وأن أرحّب بكم أجمل الترحيب، وأن ألتقي بكم اليوم في بلدكم الأردن: بلد كلّ عربي ومسلم، وأخص بالتحية والترحيب والشكر كلّ من تكلّف منكم مشاق الترحال، وحرص على حضور هذه الندوة، ليستمع الى آراء المشاركين فيها ويسمعهم رأيه. ولم تقعد به المعاذير عن القيام برسالة العلم وأداء واجب المعرفة، بلقاء العلماء ومحاورتهم.

وقد يكون من المفيد، في بداية هذا اللقاء، أن نتوقّف معا عند مسائل بعينها، نوضّح جوانبها، لتصبح قاعدة مشتركة لنا، نلتقي فوقها، ونثبت أقدامنا عليها، ثم ننطلق منها، في طريق واضح تحفّه الصراحة والوضوح:

أولى هذه المسائل ــ أيها الأخوة والأخوات ــ أنّ الالتزام بعنوان هذه الندوة، وبحدود موضوعها، سيوفّر علينا كثيرا من الوقت، وكثيرا من الاختلاف. اذ أنّ عدم التقيد بدلالات الألفاظ، يدفع المتحاورين الى الانطلاق من منطلقات وبدايات مختلفة تنتهي بهم الى نهايات متباعدة، وتتفرّق بهم السبل فيما بين البدايات والنهايات، ويضيع منهم الهدف الذي يرفعه عادة عنوان الموضوع في البداية، وينصبه في الختام ليتلقي عنده المتحاورون، كما ينتهي المتسابقون عند حد معين في آخر كل سباق.

والشّق الأوّل من عنوان هذه الندوة هو «الصحوة الاسلامية»، وعليها وحدها مدار الحديث والبحث، من حيث استقصاء الدوافع اليها، ودراسة نشأتها ومراحل تطورها، ثم التعريف بأهم من يمثّلها من الأعلام والجماعات، واتجاهاتهم ومواقفهم من القضايا المعاصرة، ومتغيّرات الزمن الحديث.

فالحديث عن «الصحوة الاسلامية» هو حديث عن المسلمين، في مرحلة معينة من مراحل حياتهم، وعن التيارات والاتجاهات الفكرية والسياسية التي أصبحت تنسب اليهم، أو أصبحوا ينتسبون اليها، بحكم اجتهادات خاصة في فهم الاسلام أو تفسيرات لبعض فروعه وأحكامه. وليس الحديث عن «الصحوة الاسلامية» حديثا عن الاسلام، وأركانه وعقائده ومبادئه وأصوله، اذ أنَّ كل ذلك ثابت، لا يتغيّر بتغير المراحل، ولا يتعرض في ذاته لغفوة ولا لصحوة، الا من خلال عقول الناس وفهمهم ومواقفهم. فنحن اذن نتحدّث عن ظاهرة اجتماعية، تتمثل في أساليب تعامل مجموعات من المسلمين، مع قضايا عصرهم ومشكلات حاضرهم وتحديات مستقبلهم، في هذا العالم الدنيوي، وان كان المنطلق هو الاسلام الثابت ذاته، ولكن من خلال فهم متجدّد أو جديد، يقدّمه عقل بشريّ دنيوي.

أما الشّق الثاني من العنوان عن «هموم الوطن العربي»، فربما كان هو العامل الأساسي، أو من العوامل الأساسية، لقيام الصحوة الاسلامية. فهذا الوطن العربي هو قلب دار الاسلام، ولسانه هو لغة القرآن، وفيه التقت رسالة السماء مع رسالة الأرض، ومنه انطلق المسلمون منذ أربعة عشر قرناً لينشروا صفحة من أزهى صفحات التاريخ الانساني.

وأهل هذا الوطن يعانون أشدّ المعاناة، آلام جراح عميقة في جسد وطنهم، وفي أجسادهم، من تجزئة سياسية، وانقسام داخلي، وتخلّف حضاري، وعدوان خارجي، فنتج عن ذلك كله: استباحة لمقدساتهم الدينية والوطنية، واستضعاف لشأنهم، واستهانة بمواقفهم، وفرض اراداث غيرهم عليهم، فسادت فيهم أحوال واتجاهات اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، متناقضة متصارعة. فكان لابدّ من بذل الجهد لتمييز كلّ ذلك، لمعرفة الأصيل من الدخيل، والثابت من المتغير، والنافع من الضارّ، والمدسوس المفروض من الذي اختير بارادة حرّة. فكان من الطبيعي أن يفزع الناس الى دينهم يلتمسون فيه الشفاء، ويبحثون فيه عن دواء لكل داء أصاب وطنهم، وأصابهم في وطنهم. فكانت «الصحوة الاسلامية»، كما كانت «الصحوة القومية»، وقام من يفصل بين الصحوتين، ويراهما متناقضتين لا تجتمعان، ونشأت حول كل صحوة جماعات وأحزاب، لها مبادئها وتفسيراتها ووسائلها، واندفعت بعض تلك الجماعات والأحزاب في متاهات التطرّف والغلوّ، وانسلخ بعضها عن أصالته وطبيعة تاريخه وتراثه، فاستورد المبادىء والنظريات والمفاهيم من أرض غريبة، وحاول أن يزرعها في تربة لا تصلح لها، وفي مناخ لا يناسبها، فسرعان ما ذوى عودها، وخبا بريقها، بعد أن ألحقت بجسم الأمة، وبعقول أبنائها، كثيرا من الشروخ والجروح.

وقام من يجمع بين الصحوتين في اطار واحد، ويراهما صحوة واحدة في جوهرهما وحقيقتهما، بعد ازالة الدخيل المستورد، وتنقيتهما من التطرف والغلو في الفكر والممارسة. وعلى هذا قامت الحركات السياسية والاجتماعية والفكرية السليمة، ابتداء من النهضة العربية التي رفع لواءها الشريف الحسين ابن عليّ تغمّده الله برحمته، الذي لم ير تناقضا بين اسلامه، وهو حفيد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادم الحرمين الشريفين، وبين عروبته، وهو الهاشميّ القرشيّ، فكان من العرب في الذؤابة، ومن قومه في الصميم.

أما ثانية تلك المسائل التي رأيت أن نتوقف عندها في هذه الكلمة الافتتاحية، فهي أن الحوار ليس صراعا بين الأشخاص، وليس سبباً للمسّ بمكانتهم، ولا الانتقاص من قدراتهم الفكرية، وانما هو صراع بين الآراء والحجج: يناقش الآراء، ويقارع الحجج، بعيدا عن ذوات المناقشين أنفسهم. وحين يرتبط الحوار بالأشخاص يفقد موضوعيته وتجرّده، ويصبح ذاتيا يتسم بالحرج والمجاملة حينا، أو بالحدّة والتهجم حينا آخر. ولذلك كان لا بدّ من الفصل الواضح بين الرأي وشخص صاحبه، وتوجيه المناقشة الى الرأي نفسه. ومن احتكاك الآراء: اختلافا واتفاقا، تنقدح شرارة الحق، وترتفع شعلته ويضيء نوره. وهكذا تصطرع العقول، وتبقى مودّات النفوس صافية لا يعكّروها اختلاف الرأي.

وهذا النوع من الحوار وسيلة ناجعة، من وسائل تجميع حصيلة عقول متعددة في بوتقة واحدة، وبذلك يكون سبيلا لاستيفاء معلومات، كانت ناقصة عند الفرد الواحد، مهما تبلغ معرفته، والى استكمال جوانب الموضوع بالنظر الى جوانبه وأطرافه كلها، والى تصحيح الفهم بازالة ما قد يكون غشّاه من الشوائب.

ولا يتحقق شيء من ذلك الا اذا حسنت النيات وصفت، وكانت الحقيقة هي ضالة المحاور يأخذها أنى وجدها. لا يقصر في الاقناع، ولكنه أيضا لا يستكبر على الاقتناع. أما الذين فسدت نيّاتهم، وركبهم الغرور، وتشبّثوا بالعناد ودفنوا أرجلهم وجذور أجسامهم في مواقع لا يرومون منها خروجا، ولا يطيقون عنها حراكا، يجذبون الناس اليهم ليطيحوا بهم معهم، فأولئك لا سبيل الى أن يصل حديثنا الى أسماعهم ولا الى عقولهم.

وأختم هذه الكلمة بالمسألة الثالثة التي أردت أن أشارككم في الحديث عنها، وهي ضرورة التنبّه الى أنّ الغايات السليمة لا تتحقق بالوسائل غير السليمة، والى أن الأهداف النبيلة تسيء اليها الأساليب غير المناسبة. وكم من داعية الى رأي أو مذهب كان حربا على رأيه ومذهبه، وأشدّ نكالا عليهما من مخالفيه، بسبب اتباعه أساليب ووسائل صرفت الناس عنه، نفّرتهم من دعوته، امّا لأنه كان فظّا، غليظ القلب، ثقيل القول، لا يتوسّل بالحسنى، ولا بالكلمة الهادئة العفيفة اللينة، ولا بالطيب من القول، وامّا لأنه ضئيل المعرفة بما يخاطب الناس به، قليل التحصيل للعلم به، محدود التفكير، فينكشف ضعفه، ولا يستطيع أن يصل من المحاورين والمستمعين الى مراكز التفهّم والاقتناع. ومنهج الحوار السليم مبيّن أبلغ بيان في كتاب الله عزّ وجل، سواء من حيث الأدب الرفيع في الأسلوب، أو من حيث التزوّد بالمعرفة الصحيحة الكافية. فنعى في آيات كثيرة على الذين لا يصدرون عن علم صحيح، وانما يلجأون الى الظنّ والتخرص والمماحكة. قال تعالى: (وما لهم به من علم ان يتّبعون الا الظن، وانّ الظنّ لا يغني من الحق شيئاً) وقال عزّ وجل (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير)، وقال سبحانه (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) صدق الله العظيم.

أيها الأخوة والأخوات،،

اننا — في منتدى الفكر العربي، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية — نحرص دائماً على جمع نفر كريم من أبناء هذه الأمة، ليتداولوا الآراء في شئونها، ويتمعنوا في شجونها، لينيروا ويستنيروا، بتبادل الأفكار وتطارح الاجتهادات. ولا يكون ذلك الا بتعدد الآراء، وبحرية التفكير والتعبير. ونرى أن اضاءة شمعة واحدة خير من صبّ اللعنات على الظلمات.

انني أتطلع الى مناقشاتكم بشوق كل عربي مؤمن وكل مسلم مخلص، داعياً الله عز وجل، أن يفرّج كربتنا، ويكشف غمتنا، ويوحّد أمتنا، انه سبحانه وليّ التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته



القســـم الأول

الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي

الاطار العام للصحوة الاسلامية المعاصرة

الدكتور يوسف القرضاوي

الحمد لله.. والصلاة والسلام على رسوله وعلى آله وصحبه.. وبعد،

فهذه دراسة تلقي بعض الضوء على الاطار العام للصحوة الاسلامية المعاصرة، ممثلة في تيارها الأقوى والأوسع، وهو ما أسميه (تيار الوسطية الاسلامية) وتوضيح موقفها من هموم الوطن العربي.

تناولت فيها بيان مفهوم الصحوة وحقيقتها وعواملها.

وبعد هذا التمهيد، حاولت أن أبين المعالم أو الخصائص البارزة للاسلام كما تفهمه الصحوة وتقدمه للناس. مركزا على خصائص أربع رئيسة هي:—

(١): الجمع بين السلفية والتحديد.
(٢): الموازنة بين الثوابت والمتغيرات.
(٣): التحذير من التجميد والتمييع والتجزئة للاسم.
(٤): الفهم الشمولي للاسلام، محددا أبعاداً أربعة أساسية.

وهذا هو القسم الأول من الدراسة.
أما القسم الثاني فيتعلق بموقف الصحوة من هموم الوطن العربي.

وقد حددت أصول هذه الهموم بسبعة، هي: التخلف، والظلم الاجتماعي، والاستبداد، والتغريب، والتخاذل أمام الصهيونية، والتمزق، والتسيب.

وهنا تحدثت عن نظرة الصحوة الشمولية المتوازنة الى هذه الهموم، بعيدا عن النظرات: الجزئية، والسطحية، والقطرية، والآنية، والتلفيقية والتبريرية.

كما تحدثت عن كل هم من هذه الهموم السبعة، بما يوضح نظرة الصحوة وتيارها الوسطي، الذي أتحدث باسمه.

وقد طالت الدراسة على غير ما كنت أتوقع، وما كنت أريد، فالموقف لا يتسع لهذا الطول.

ولكن عذري اني لم يكن لدي وقت للايجاز والتركيز والحذف والانتقاء! فالزمن يلاحقني، وحق الصحوة علي في الابانة عنها يثير فكري وقلمي. وعسى أن يكون فيما كتبت ما ينفع. والله من وراء القصد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

الصحوة حقيقة واقعة

مادة (صحا) في العربية تعني ــ اذا وصف بها الانسان ــ التنبه والافاقة واليقظة.

ويعرف ذلك من مقابلها وهو: النوم أو السكر. يقال: صحا من نومه أو من سكره، صحوا، بمعنى أنه استعاد وعيه بعد أن غاب عنه، نتيجة شيء طبيعي، وهو النوم، أو شيء اصطناعي، وهو السكر.

والصحوة في الأصل للقوة الواعية في الانسان، ويعبر عنها بالقلب أو الفؤاد أو العقل، وفي الشعر العربي قرأنا قول جرير في حائيته الشهيرة.

اتصحو أم فؤادك غير صاح؟

وقول الآخر:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله.

والأمم يعتريها ما يعتري الأفراد من غياب الوعي، مددا تطول أو تقصر، نتيجة نوم وغفلة من داخلها، أو نتيجة (تنويم) مسلط عليها من خارجها.

والأمم الاسلامية يعتريها ما يعتري غيرها من الأمم، فتنام أو تنوم، ثم تدركها الصحوة، كما نرى اليوم.

الصحوة اذن تعني عودة الوعي والانتباه بعد غيبة.

وقد عبر عن هذه الظاهرة في بعض الأحيان بعنوان (اليقظة) في مقابل (الرقود) أو (النوم) الذي أصاب الأمة الاسلامية في عصور التخلف والركود، وفي مقابل (التنويم) الذي أصابها في عهود الاستعمار العسكري والسياسي الذي خلف ألوانا أخرى من الاستعمار، هي في الحقيقة أدهى وأمر، وأخطر منه وأشر، وهي الاستعمار الثقافي والاجتماعي، الذي يسلخ الأمة من ذاتيتها، كما تسلخ الذبيحة من جلدها.

كما عبر عنها أحياناً بعنوان (البعث)، وهو أيضا يكون بعد (النوم)، كما في قوله تعالى: «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعمل ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه..» (الأنعام).

كما يكون بعد (الموت) ولعله المتبادل الى ذهن المسلم: ان البعث بعد الموت «وان الله يبعث من في القبور» (سورة الحج).

«الامة المسلمة لا تموت، ولكن النوم شبه بالموت» خصوصا اذا طال الموت هو النومة الكبرى!!

ومهما يكن التعبير عن هذه الظاهرة فهي حقيقة واقعة، نلمسها اليوم في مظاهرها المتعددة، ومجالاتها المتكاثرة.

وهي ـ على أية حال ـ ظاهرة ليست غريبة على طبيعة الاسلام ـ وطبيعة أمته، بل الغريب حقا ألا تكون.

فمن طبيعة الأمة المسلمة ألا يستمر نومها وغيبتها عن الوعي أزمانا تتطاول.

من طبيعة الاسلام أن يوقظ فيها عوامل التنبه، وبواعث التحرك، ما دام قرآنها محفوظا في الصدور، مسطورا في المصاحف، وذلك ما تكفل الله بحفظه «انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون» (سورة الحجر). وما دامت سيرة نبيها بين أيديها، وسيرة أبطالها نصب عينيها، تضيء مصباح التأسي وتوقد جذوة الحماس في القلوب.

ومن طبيعة الأمة أنها لا تجتمع على ضلالة، ولا بد أن يقوم فيها طائفة على الحق يهدون به، ويدعون اليه، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، وانه لا ينخرم قرن من الزمان، حتى يهيىء الله لهذه الأمة من يوقظها من رقودها، ويجدد لها الدين، الذي هو روح حياتها وحياة روحها، كما في الحديث المعروف: «ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وهذه الصحوة ـ أو البعث ـ أو اليقظة ـ التي نعيشها اليوم، هي صحوة عقل وفكر، وصحوة عاطفة وقلب، وصحوة ارادة وعزم، وصحوة عمل ودعوة.

ومن الكتاب المعاصرين من ينكر أن تكون هناك «صحوة اسلامية»، لأن الاسلام لم ينم ولم يغب عن الوعي، حتى يصحو، فالاسلام كان ولم يزل بخير.

وآخر من قرأت لهم مثل هذا التحليل، د. محمد الرميحي ـ رئيس تحرير مجلة العربي.

وهؤلاء يشكرون على اعتبارهم الاسلام بخير، وأنه كان ولم يزل قويا قائما.

ولكن من تجاهل التاريخ والواقع ان نجحد ان المسلمين في العصور المملوكية والعثمانية الأخيرة، كانوا قد جمدوا وتخلفوا، وباتت حياتهم كالماء الآسن، لا اجتهاد في الفقه، ولا ابداع في الأدب، ولا ابتكار في العلم، ولا اختراع في الصناعة، حتى غدا شعارهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً، وليس في الامكان أبدع مما كان؟

كما لا يستطيع دارس منصف ان يجحد ما صنعه الاستعمار ـ منذ دخل ديارنا وتمكن منها ـ في العقول والأنفس وشتى شئون الحياة.

ان الغزو الثقافي والاخلاقي والاجتماعي أثر في حياتنا تأثيراً عميقا، حتى مزق شخصيتنا من الداخل، وجعلنا ـ الا من رحم ربك ـ نعيش غرباء عن أنفسنا، غرباء ونحن في أوطاننا، ومع أهلينا وذوينا. انها غربة النفس والفكر والروح، وليست كالغربة التي ذكرها المتنبي قديما: غربة الوجه واليد واللسان!

ومن المعاصرين من ينكر ان ثمة صحوة، لأنه لا يرى في كل ما جاءت به الصحوة الا الجلابيب القصيرة، واللحى الطويلة، والخشونة في الدعوة والجلافة في السلوك.

وهذا لعمري ظلم أن تصور الصحوة بهذه الصورة، فهذه الصحوة قد نفع الله بها كثيرا من أبناء الجيل، فاهتدوا بعد ضلال الفكر، واستقاموا بعد انحراف السلوك، واستيقظوا بعد غفلة القلب، واهتموا بقضايا أمتهم الكبرى بعد أن كان اهتمامهم بتوافه الأمور.

عرفوا القرآن تلاوة وفهما، وعرفوا الحديث حفظا ودرسا، وعرفوا السيرة النبوية هديا ونورا، وعرفوا الشريعة مرجعا ومنهاجا، وتحرروا من التبعية الفكرية، والنفسية، للغرب والشرق، ولم يعد اعتزازهم الا بالاسلام، ولا همهم الا تحكيم شريعته، وتوحيد أمته، وتحرير أرضه، ترى منهم الصائمين والقائمين والركع السجود.

أين من هؤلاء آخرون يعيشون غافلين، لا يعرفون لهم هدفا ولا رسالة، أمواتا غير أحياء.

وآخرون لا هدف لهم الا هم بطونهم، وشهوات فروجهم. أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وباعوا أنفسهم بثمن بخس، شنوة سكر، أو غيبة خدر، أو فورة جنس، أو سهرة مجون ؟!

ان من الظلم للحقائق أن نغفل كل ما يقوم به جيل الصحوة من علم وعمل، وبذل وعطاء، ولا نذكر الا جلابيب الرجال، ونقب النساء!

على أن هذا ــ لو انصفنا ــ انما هو من التحدي الحضاري، ودليل على التمييز الثقافي، وعنوان على تماسك الشخصية في مقابل أولئك الذين اذابوا أنفسهم في حضارة الغرب.

ودعوني أقل بصراحة: ان لدى كثير من العصريين منا ما يشبه (الحساسية المرضية) ضد بعض الأشكال والأزياء التي يتخذها طائفة من أبناء الصحوة على اعتبار أنها آداب أو سنن أو حتى واجبات.

ومثل هذه الأشياء في المجتمعات الغربية تمر دون ضجيج ولا انكار، فكثير من شبابهم يطلقون لحاهم، وكثيرون يطيلون شعورهم، وآخرون يحلقون بعض اللحية من أسفل، ويفونها على الجانبين، ولا يثير هذا عليهم عجاجا، ولا لحاحا. على حين نجد اعفاء اللحية وتقصير الثوب، عندنا، يثير من القيل والقال، ما يجعل منه باستمرار موضوعا دائم الاشتعال.

ومثل ذلك يقال في أزياء النساء، فما الذي يقلق اخواننا العصريين أن تلتزم الفتاة المسلمة بالحجاب، أو حتى بلبس النقاب ؟!

لماذا لا يدخلون هذا في باب (الحرية الشخصية) كما يصنعون ذلك مع التي تلبس القصير الفاضح، ولا يمسها أحد ببنت شفة ؟

عوامل الصحوة

ما سبب هذه الصحوة؟ وما العامل المؤثر في ظهورها؟

كتب كاتبون كثيرون في ذلك، يمثلون شتى الاتجاهات، وكل يغني على ليلاه، وكل يفسر الاحداث وفق فلسفته التي يؤمن بها، وتبعا لمدرسته التي ينتمي اليها.

فهناك اتباع (التفسير المادي) الذي أرادوا أن يردوها الى أسباب اقتصادية برزت في المجتمع، وهذا هو ديدنهم في تفسير كل وقائع التاريخ، وتغيراته، حتى ظهور النبوات والرسالات السماوية، أسبابه اقتصادية، ومن لم يؤمن بالله ولا بملائكته وكتبه ورسله لا يستبعد عليه ذلك.

وآخرون ردوها الى أسباب نفسية، نشأت بعد نكبة سنة ١٩٦٧، التي سموها (النكسة)، والتي احتلت بها اسرائيل ما بقي من فلسطين بعد نكبة ١٩٤٨م، وأضافت اليها الجولان، وسيناء.

ولا غرو ان توقظ النكبات الكبرى الناس، ما داموا على بقية من سلامة الفطرة.

وقد بين لنا القرآن موقف الانسان ــ ولو كان مشركا ــ اذا مسه الضر، ونابه الكرب، فهو يدعو ربه منيبا اليه. كما صور موقف ركاب الفلك، اذا عصفت بهم الريح، وأحاط بهم الموج من كل مكان، وظنوا أنهم أحبط بهم دعوا الله مخلصين له الدين. فلا يستبعد أن تهز النكبة الثانية ــ بعد نكبة ١٩٤٨م ــ نكبة ١٩٦٧م، كيان الانسان المسلم وترده الى ساحة الله تعالى، بعد أن استنسر في أرضه البغات، وتجرأ عليه الجبان، وانتصر عليه اليهود، احرص الناس على حياة!

وأغرب ما كتبه بعض اليساريين العرب في مصر: أن أحد الحكام هو الذي هيأ لهذه الصحوة أن تظهر، ليقاوم بها التيار الشيوعي المتنامي في نظره!

وان تعجب فعجب أن يقول ذلك الذين يزعمون أنهم ينطقون بلسان الجماهير! ولا أدري كيف جهل هؤلاء أن صحوات الشعوب لا تصنعها ارادة الحكام. ولا سيما اذا كانت صحوة عميقة الجذور في الفكر والشعور والارادة والسلوك، كما هو المشاهد في الصحوة الاسلامية المعاصرة، وليست مجرد زبد طافٍ على السطح.

لو كانت هذه الصحوة من صنع حاكم لاستطاع أن يلغيها كما أنشأها، فإن الذي يقدر على البناء يقدر على الهدم، بل هو أسهل.

وليت شعري، من الذي صنع الصحوة في سائر ديار العرب غير مصر؟ ومن الذي صنعها في سائر ديار الاسلام؟ ومن الذي صنعها خارج العالم الاسلامي؟

قد يفكر حاكم ما في وقت ما لاستغلال الصحوة في اضعاف عدو له، لا محبة في زيد، ولكن كراهية في عمرو، وقد ينجح في ذلك، وقد يخفق، وقد يتفق هدفه هذا مع هدف الصحوة نفسها، وقد تعتقد أنها هي التي تستغله، ومهما يكن فلا يعني بشيء من هذا أن الصحوة من صنع يده!

ربما غاظ هؤلاء أن هذا الحاكم أتاح للتيار الاسلامي ــ في وقت ما ــ ان يعبر عن نفسه، كما يعبر غيره، كما أتيح لكل التيارات من يمين ويسار أن تعبر عن نفسها، بل هيء لها في سنوات طويلة أن تثب على أجهزة اعلام الدولة، وتسيطر عليها وتوجهها لخدمة فكرها، وتشويه الفكر الاسلامي والافتراء عليه، ولا أحد يملك الرد أو الاعتراض!

أجل.. هذا ما ملأ قلوب هؤلاء غيظا، لأنهم يعلمون ويوقنون من تجارب الماضي والحاضر، انه التيار الوحيد الاصيل المتجاوب مع فطرة الامة ووعيها وتاريخها، وان حربة الكلمة والحركة هي دائماً في مصلحة التيار الاسلامي، وانه لا يقاوم الا بالحديد والنار، وقهر الشعوب على غير ما تريد، وانه يكمن ولكن لا ينمحي، وقد يضعف، ولكن لا يموت.

ان كل ما يطلبه التيار الاسلامي أن يترك له الحرية ليخاطب الشعب، ويجنِّد الجماهير، ويدعو الى حقائق الاسلام، ويرد على أباطيل خصومه، وهذا حق من حقوق الانسان كفلته المواثيق الدولية، والدساتير المحلية، ونادت به الديمقراطية التي يتغنون بها.

أم يريدونها ديمقراطية لهم وحدهم، وهم بأفكارهم المستوردة غرباء عن الأمة دخلاء عليها، فحرية الرأي والتعبير والحركة والاجتماع لكل اتجاه وكل فلسفة، الا الاتجاه الاسلامي صاحب الدار! ورحم الله شوقي الذي قال:

أحــــرام عـلـــى بلابلـــه الـــدو	ح، حـلال للـطير من كـل جـنس؟!
كـــل دار أحـــق بـــالأهـــل الا	في خـبـيـث مـن الـمذاهـب رجـس

والغريب أن هؤلاء الذين يدعون لأنفسم ــ أو يدعي لهم مروجو بضاعتهم ــ القدرة على الغوص والتحليل، ينظرون الى الصحوة كأنها ظاهرة شاذة، أو خارقة لقوانين الكون وسنن الاجتماع البشري.

وكأن الاصل في الأمة المسلمة، ان تنام فلا تصحو، وان تفقد الوعي، فلا تفيق، واذا أفاقت وصحت، وجب أن يكون صحوها وأفاقتها بغير الاسلام، ولغير الاسلام.

ولعمري، أن هذا كله خطأ، بل باطل، فالأصل في أمتنا أن تصحو وتنتبه بالاسلام وللاسلام. ومن رجع الى تراثنا وجد علماءنا يقولون: ما جاء على الأصل لا يسأل عن علته. لأن من شأن الأمة الاسلامية الا يطول غيابها عن وعيها، بمقتضى طبيعة الاسلام الذي تؤمن به، والذي تستمع لقرآنه صباح مساء، والذي لا تغيب عن ذاكرتها سيرة رسوله وسير أبطاله، طبيعة هذا الاسلام تأبى الا أن توقظها من سبات وتحييها من موات، فالاسلام يدعوها أبدا الى العلم والعمل، ويرغبها في الفكر والنظر، ويحرضها على الكفاح والجهاد، ويَعِدها بالنصر وعلو الكلمة، ويؤكد لها أن الله مع المؤمنين، وان العاقبة للتقوى، وان النصر مع الحق، وان الباطل زاهق لا محالة «فأما الزبد فيذهب جفاء، واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض».

ومن شأن هذه الأمة ــ وفق ما جاء به القرآن، وما أخبر به الرسول، وما نطق به التاريخ ــ ان لا تجتمع على ضلالة، وان تظل فيها طائفة قائمة على الحق، داعية الى الخير، آمرة بالمعروف، ناهية عن المنكر، حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون.

يقول الله في كتابه: «وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون».
ويقول الرسول الكريم: «لا تزال طائفة من أمتي قائمين على الحق، لا يضرهم من خالفهم، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك».

ويقول: «ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

ويقول التاريخ: ان هذه الأمة قد اصابتها نكسات ونكبات كبرى، منذ فجر تاريخها ظن الناس معها بها الظنون، وابتلى بها المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا.

ولكن الأمة استطاعت أن تتغلب على عوامل الضعف من الداخل، وعوامل الغزو من الخارج، وأن تحول الهزائم الى انتصارات، وان تخلق من الضعف قوة، ومن التفرق وحدة، ومن الاشلاء المبعثرة جسم عملاق.

وقال التاريخ أيضا: ان هذه الصحوات الكبرى لم يصنعها غير الاسلام، حين يجد من يعلى كلمته، وينادى باسمه ويجند قوى الأمة تحت رايته.

سجل التاريخ ذلك في حروب الردة منذ عهد الخليفة الاول، يوم ارتدت قبائل العرب، وتبعوا المتنبئين الكذابين، ولم يبق على الاسلام غير المدينة ومكة.

وسجل ذلك في حروب الصليبيين في عهود عماد الدين زنكي، ونور الدين محمود الشهيد وصلاح الدين الأيوبي.

وسجل ذلك مرة أخرى في غزو التتار للعالم الاسلامي، وبعد أن دمروا بغداد وأسقطوا الخلافة العباسية.

وسجل ذلك في معارك التحرير والاستقلال في الأوطان الاسلامية كافة، فقد كان الاسلام هو المحرك الاكبر، وهو القائد الحقيقي، لكل معارك الجهاد وضد الاستعمار الغازي لبلاد المسلمين.

الصحوة، وكيف تفهم الاسلام؟

لابد لنا لكي نتبين موقف الصحوة من هموم الوطن العربي، وكيف ننظر اليها، أو نفكر في علاجها، أن نكشف قبل ذلك عن مدى فهمها للاسلام، ونوع نظرتها اليه، وكيف نتعامل مع أصوله وفروعه، وثوابته ومتغيراته، وأي اتجاه تتبناه، وأي اتجاه تحذر منه، حتى يكون حكمنا للصحوة أو عليها عن بينة.

تيار الوسطية الاسلامية :

على أن أحداً لا يجهل أن الصحوة تمثل فصائل وتيارات متعددة تتفق كلها على حبها للاسلام، واعتزازها برسالته، وايمانها بضرورة الرجعة اليه، والعمل به، والدعوة الى تحكيم شريعته، وتحرير أوطانه، وتوحيد أمته، والوقوف في وجه الكائدين له، ولكنها تختلف في قضايا ومواقف كثيرة، بعضها يمثل تفصيلات، وبعضها يمثل اتجاهات مهمة. ولكني هنا أتحدث باسم أهم تيارات الصحوة وأعظمها، وهو التيار الذي أسميه (تيار الوسطية الاسلامية) وذلك لعدة أسباب:

أولا: لأنه التيار الذي يمثل أعرض قاعدة في الصحوة الاسلامية، وما عداه يعتبر بمثابة قنوات صغيرة، ربما تفرعت من هذا المجرى الكبير، الا أنها انفصلت عنه بعد ذلك.

وثانياً: لأنه التيار الأعرق والأقدم في تاريخ الصحوة أو التجديد الاسلامي، والتيارات أو الفصائل الأخرى مثل التكفير والهجرة ونحوها، حديثة العهد، لا تضرب في التاريخ الى غور بعيد.

وثالثاً: لأنه التيار الذي يرجى طول عمره واستمراره، فان الغلو دائماً قصير العمر، ولا ينتظر له البقاء طويلا، وفقا لسنة الله، فان المنبت لا أرضا قطع، ولا ظهرا أبقى.

ورابعاً: لأنه ــ في رأيي على الأقل ــ هو التيار الصحيح، الذي يعبر عن وسطية المنهج الاسلامي الذي سماه القرآن (الصراط المستقيم)، ووسطية الأمة الاسلامية «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» (سورة البقرة):
ويجسد يسر الاسلام وسماحته «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» (البقرة).
«وما جعل عليكم في الدين من حرج» (الحج). «بعثت بحنيفية سمحه»
«انما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين» رواه الترمذي.

كما يمثل وسطية أهل السنة بين الفرق الاسلامية المختلفة، ممن يبالغون في تضخيم دور العقل على حساب النص، أو دور النص على حساب العقل.

خصائص تيار الوسطية :

وحتى نضع النقط على الحروف، اذكر هنا الخصائص أو المعالم البارزة التي تميز هذا التيار، في فهمه للاسلام وعرضه له.

وأهم هذه المعالم أو الخصائص، يتمثل في أمور أربعة :

(١): الجمع بين السلفية والتجديد.
(٢): الموازنة بين الثوابت والمتغيرات.
(٣): التحذير من التحميد والتمييع والتجزئة للاسلام.
(٤): الفهم الشمولي للاسلام.

ويحسن بنا أن نتحدث عن كل عنصر منها بما يلقي الضوء عليها.

١ ــ الجمع بين السلفية والتجديد

وأول خصائص تيار الوسطية أنه يجمع بين السلفية والتجديد، أو بين الاصالة والمعاصرة، كما يقال اليوم.

فالسلفية تعني العودة الى الأصول، الى الجذور، الى المنابع. ولهذا يطلق على دعاة هذا التيار (الاصوليون).

والتجديد يعني: المعايشة للعصر، والمواكبة للتطور، والتحرر من أسار الجمود والتقليد.

ولا بد من القاء شيء من الضوء على هذين المفهومين: السلفية والتجديد.

فكثيراً ما تفهم (السلفية) خطأ، حيث يحسب من يحسب أنها العودة الى الماضي باطلاق. ولو كان ماضي عصور التخلف والانحراف والجمود.

ولكن المصطلح الاسلامي لا يجعل (السلف) مطلق الماضين. بل السلف هم أهل القرون الاولى، خير قرون هذه الامة، وأقربها الى تمثيل الاسلام فهما وايمانا وسلكاً والتزاماً. ومن عدا هؤلاء يسمون (الخلف).

والمدارس والحركات الاصلاحية والتجديدية التي قامت في العصور الماضية كان أساس دعوتها وفكرها (السلفية)، اي الرجوع الى ما كان عليه السلف الاول في فهم الدين عقيدة وشريعة وسلوكا.

وكثيراً ما حذر العلماء من ابتداعات الخلف في الاعتقاد والتعبد والعمل: وخصوصا في العصور الاخيرة التي تمثل انتكاسة الحضارة الاسلامية، وتوقف الفكر الاسلامي عن الابداع، وانحراف السلوك الاسلامي عن خط التوازن والاعتدال، الذي سماه القرآن (الصراط المستقيم). ومما حفظناه ونحن في ثانوي الازهر قول صاحب الجوهرة:ــ

فكل خير في اتباع من سلف   وكل شر في ابتداع من خلف

وليس معنى العودة الى ما كان عليه السلف أن نكون نسخا كربونية لهم. بل المهم أن نتمثل منهجهم وروحهم في فهمهم وسلوكهم، وتعاملهم مع الدين والحياة.

فنعود الى فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقائها، بعيدا عن جدل المتكلمين، وتعقيدات المتفلسفين، وأباطيل القبوريين.

والى فهمهم للعبادة مع روحانيتها وصفائها وخلوصها بعيدا عن شكلية الطقوسيين، وابتداع المبتدعين، ما لم يأذن به الله.

والى فهمهم للأخلاق في تكاملها وقوتها، بعيدا عن شوائب التصوف الاعجمي.

والى فهمهم للشريعة في مرونتها وسعة آفاقها، بعيدا عن جمود الحرفيين وتقليد المتعصبين، وتشددات المتخوفين.

والى فهمهم للحياة وثبات سننها، وقيامها على العلم والعمل، بعيدا عن أخيلة الحالمين، وأفكار السطحيين.

والى فهمهم للانسان باعتباره خليفة الله في الارض، المكرم بالعقل والمخاطب بالتكليف، وصانع الحضارة.

ومن الخطأ الذي يجب تصحيحه هنا، اعتبار الرسول الكريم المؤيد بوحي الله من جملة (السلف)، واعتبار القرآن والسنة من جملة (التراث)، واعتبار الاسلام كله من جملة (الماضي)!!

وهذا خلط شائن بين المفاهيم، أو تحريف الكلم عن مواضعه عمدا.

ان الاسلام ليس ماضيا انقضى وانتهى زمنه، نحاول أن نستعيده. ان الاسلام هو الماضي، وهو الحاضر، وهو المستقبل.

والقرآن هو كلمات الله الهادية الباقية على طول الزمان وامتداد المكان.

«يا أيها الناس» و«يا أيها الذين آمنوا» هي خطاب الله تعالى للمكلفين في كل عصر ومصر، سواء كانوا في القرن السابع الميلادي، أو في القرن العشرين أو الخمسين.

ان فقه أبي حنيفة، وأصول الشافعي، وكلام الاشعري، وأدب الجاحظ، وشعر أبي العلاء، وآراء ابن حزم، وتصوف الغزالي، وفلسفة ابن رشد، واجتهادات ابن تيمية، وغيرهم وغيرهم من عمالقة الفكر الاسلامي في مختلف العصور. كلها تراث بشري نأخذ منه وندع، وفق القواعد والمعايير العلمية التي وضعها الاسلام في أيدينا.

اما كتاب الله وسنة رسوله، فهما أبدا مصدر الالهام، ومصدر الالزام، لكل من آمن بالاسلام، أمس واليوم وغدا.

وربما يستبعد كثير من الناس أن يرحب الدين بالتجديد، فالدين عندهم يمثل القديم الذي لا يتجدد ولا يتطور.

وأؤكد هنا بكل صراحة أن نبي الاسلام نفسه هو الذي علمنا أن الدين يتجدد. وان الله يهيء له مجددين بين حين وآخر، وذلك في الحديث الذي رواه أبو داود في سننه، والحاكم في مستدركه، وغيرهما، انه صلى الله عليه وسلم قال: «ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وإذا صرح الرسول الكريم بتجديد الدين، فلا يحق لزيد أو عمرو من الناس اليوم أن يقول: ان الدين لا يقبل التجديد، فليس هو أعرف بالدين ممن بعثه الله له. لكن المهم هو تحديد مفهوم التجديد ومجاله وحدوده.

وقد يحسب بعض الناس أن هناك تعارضا حتمياً بين السلفية والتجديد. فالسلفية رجوع الى الماضي، والتجديد انطلاق الى المستقبل.

ورأيي عكس ذلك تماماً، أي أن هناك تلازما بين السلفية الحقيقية والتجديد الحقيقي. فروح السلفية هو التجديد. وكلما رجعنا الى العهود الاولى: عهود الصحابة والتابعين واتباعهم، وجدنا المرونة واليسر والتسامح، وسعة الأفق في فهم نصوص الدين ومصالح الدنيا، وفي التوفيق بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية.

وفي هذا نجد فتاوي عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس، وغيرهم من علماء الصحابة رضي الله عنهم، ومن أخذ عنهم، وتأثر بهم.

ومن هنا اتسعت الشريعة لعلاج كل جديد في بلاد الحضارات العريقة التي دخلها الاسلام في العراق وفارس والشام ومصر، وغيرها.

وقد وجدت بالاستقراء ان الصحابة هم أفقه الناس لروح الاسلام، وأكثرهم تيسيرا على الأمة، وأقدرهم على ربط الدين بالحياة، وأشجعهم في مراعاة مقتضيات الزمان والمكان والحال، وتلاميذهم من التابعين أشبه بهم، وأقرب اليهم.

وكلما تدرجنا ـ تنازليا ـ من عصر الى عصر، بعدنا عن المرونة والتيسير والتجديد، ودخلنا في دائرة (الاحوط) بدل دائرة (الايسر)، حتى اذا انتهينا الى العصور المتأخرة، وجدنا الجمود والتشديد والتقليد، والوقوف عند أقوال المتقدمين، الذين نهوا هم عن تقليدهم، واتخاذ أقوالهم واجتهاداتهم شرعا يتبع، ودينا يطاع.

أما التجديد فهو لا ينافي السلفية، فالتجديد الحقيقي لأمر ما يعني العودة به الى ما كان عليه يوم انشائه وظهوره لأول مرة.

تجديد بناء أثري لا يعني ازالته واقامة مبنى ضخم على أحدث طراز مقامه، فهذا ليس من التجديد في شيء.

انما تجديده أن نبقي عليه كما كان، ونحاول أن نعيد اليه الجدة والحياة، ونرمم ما أصابه من بلى أو تهدم لبعض جوانبه، دون أن نغير من جوهره أو من معالمه أو من خصائصه شيئاً، والا اعتبر عملنا تزييفا لا تجديدا.

وكذلك (تجديد الدين): ان نحافظ على جوهره ومعالمه، وخصائصه، ومقوماته، ونعود به الى ما كان يوم ظهوره وبزوغ فجره على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخلفائه الراشدين المهديين.

التجديد الحق يعني العودة الى (الاسلام الأول) قبل أن تشوبه بدع المبتدعين، وتضييقات المتشددين، وتحريفات المغالين، وانتحالات المبطلين، وتأويلات الجاهلين، وعدوى التشويه التي أصابت الملل والنحل من قبل.

و (الاسلام الاول) هو اسلام النقاء والبساطة في العقيدة، واسلام الاخلاص واليسر في العبادة، واسلام الطهارة والاستقامة في الاخلاق، واسلام الاجتهاد والتجديد في الفكر، واسلام العمل والانتاج للحياة، واسلام التوازن بين الدنيا والآخرة، والاعتدال بين العقل والقلب.

ومن نعم الله علينا ـ نحن المسلمين ـ أن عندنا من المعايير الثابتة ما نستطيع أن نميز به بين الأصيل والدخيل، وبين الحقيقي والزائف، وقد أعطانا النبي هذا المعيار حين قال :ـ

«من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد» متفق عليه «ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد» رواه مسلم.

وقد أخطأ بعض الكاتبين خطأ شائناً وفاضحاً حين توهم أن رفض الابتداع رفض للابتكار والتجديد. وهو جهل بحقيقة الابتداع المحظور، انه الابتداع في أمور الدين المحض، فالأصل في شئون الدين الاتباع، وفي شئون الدنيا الابتكار والابتداع. فليس من حق البشر أن يزيدوا في الدين بأهوائهم، ويشرعوا منه ما لم يأذن به الله، فيضلوا .

ويوم كان المسلمون مسلمين حقا التزموا واتبعوا في أمور الدين، وابتدعوا وابتكروا في أمور الدنيا، وكانوا أئمة الحضارة في العالم.

ويوم انحرفوا عن حقيقة الاسلام ابتدعوا في أمر الدين، وجمدوا في أمر الدنيا، على عكس ما أمرهم به الاسلام، وما كان عليه السلام.

ان تيار الوسطية الاسلامية ـ وهو المعبر الحقيقي عن الصحوة الاسلامية ـ لا يجد أي تناقض بين الاصالة والمعاصرة، أو بين السلفية والتجديد، أو بين النظرة التراثية، والنظرة المستقبلية، اذا حددت المفاهيم بعيدا عن الخلط والتحريف.

وان كان الذي يؤسف له أن كثيراً من دعاة المعاصرة والتجديد والنظرة الى المستقبل، يرفضون تراثنا، وينكرون ماضينا، ويكادون لا يجدون فيه الا كل سيء وكل رديء.

بعض هؤلاء مولعون ـ كما يقول الاستاذ فهمي هويدي ـ بالبحث في القمامة.

فهم يبحثون في أحط عصور التخلف الاسلامية، عن أحط وقائع الانحراف فيها من بين آلاف الوقائع الاخرى. ثم يقولون: هذا هو (العصر الذهبي) الذي يريدوننا أن نعود اليه!!

أي والله، هذا ما كتبه أحدهم بكل جراءة.

ولا أدري من من دعاة تحكيم الشريعة يعتبر العصر المملوكي أو العثماني هو العصر الذهبي لتطبيق شريعة الاسلام؟

ومن من دعاة الشريعة يقر هذه الانحرافات، ويعتبرها تراثا ملهما يعتز به وينادي بالرجعة اليه؟

على أن الكاتب لم يكن منصفا للعصر الذي كتب عنه. فكم فيه من أمثلة رائعة لتحري العدل، والوقوف بجانب الحق.

وهو العصر الذي ظهر فيه ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون والشاطبي وغيرهم، وهو عصر الموسوعات اللغوية والأدبية والدينية.

النظرة المستقبلية

على أن من الانصاف أن نقول: انه اذا كان الدعاة الى العلمانية أو الى «التقدمية» يكادون يلغون النظرة الى الماضي، فان من الدعاة الاسلاميين فئة يكادون يلغون النظرة الى المستقبل، ويعيشون متقوقعين على الماضي، واجترار ما فيه، والدوران في ساقيته، دون اهتمام كاف بمشكلات اليوم، وتطلعات الغد، شعارهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً! وليس في الامكان أبدع مما كان!

والواجب يفرض علينا أن نكون عدولا بين أمسنا ويومنا وغدنا. فنقتبس من الأمس ونعمل لليوم، ونستعد للغد. وهو ما يؤمن به تيار الوسطية الاسلامية.

وقد قص علينا القرآن الكريم من أنباء الرسل والصالحين ما فيه عبرة لأولي الألباب، في مواجهة احتمالات المستقبل، وتقلبات الأيام.

تخطيط يوسف الصديق لمواجهة المجاعة

قص علينا القرآن قصة نبي الله يوسف الصديق عليه السلام، وكيف أنقذ الله على يديه مصر وما حولها من أزمة غذائية طاحنة، ألهم الله يوسف فخطط لها أحسن التخطيط لمدة خمسة عشر عاماً، أقام فيها اقتصاد مصر ــ وكانت الزراعة أساسه ومحوره ــ على زيادة الانتاج، وتقليل الاستهلاك، وتنظيم الادخار، واعادة الاستثمار، حتى نجت مصر من المجاعة، وخرجت من الأزمة معافاة، بل كان لها فضل على ما حولها من البلدان، التي لجأ اليها أهلها يلتمسون عندها الميرة والمؤنة، كما يبدو ذلك في قصة أخوة يوسف الذين ترددوا على مصر مرة بعد مرة، وقالوا له في المرة الاخيرة: «يأيها العزيز مسنا وأهلنا الضر، وجئنا ببضاعة مزجاة، فأوف لنا الكيل وتصدق علينا، ان الله يجزي المتصدقين» (سورة يوسف).

كان هذا التخطيط مما علمه الله ليوسف عليه السلام، ومما أكرم الله به أهل مصر. وكان يوسف هو الذي رسم معالم التخطيط، وهو الذي قام بالتنفيذ، وهو لدى الدولة مكين أمين، وعلى خزائنها وأمورها حفيظ عليم

سد ذي القرنين

وقصة أخرى قصها الله علينا هي قصة ذي القرنين الذي بني سده العظيم، ليقف حاجزا منيعا ضد هجمات قبائل يأجوج ومأجوج لأولئك الاقوام الذين كانوا لا يستطيعون لهم دفعا اذا هاجموهم مفسدين في الارض، مهلكين للحرث والنسل.

«قالوا: ياذا القرنين، ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الارض. فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا؟ قال: ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما. آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال: انفخوا، حتى اذا جعله ناراً، قال آتوني أفرغ عليه قطرا. فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا. قال: هذا رحمة من ربي. فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء، وكان وعد ربي حقا» (سورة الكهف).

فكان مشروع ذي القرنين هذا من المشروعات الأمنية المستقبلية التي أقامها ذلك الحاكم الصالح لمواجهة احتمالات الغد، وصد هجمات أولئك المفسدين الذين أرعبوا من حولهم بغاراتهم المدمرة. وانما استطاع ذلك ــ بعد ايمانه بالله ــ بفضل تعاون الشعب معه بالحب لا بالقهر، والعمل بالمواد والامكانات المتاحة حتى قام السد الكبير.

الرسول يخطط للمستقبل

والرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين كان يعرض دعوته على قبائل العرب في مواسم الحجيج بمكة، يتطلب منهم الايمان به، والنصرة له، كان يفكر في مستقبل دعوته، والبحث عن أرض خصبة يبذر فيها بذوره، وينقل اليها نشاطه، ويقيم فيها حكم الله.

ولما شرح الله صدر الاوس والخزرج من أهل يثرب لقبول الدعوة والايمان بها والمبايعة على نصرته عليه الصلاة والسلام بيعة العقبة المعروفة، وبعث اليهم «مصعب بن عمير»، وأمر أصحابه بمكة بعد ذلك بالهجرة الى اخوانهم هناك، كان ذلك كله تخطيطا لنقل مركز الدعوة الى المهجر الجديد، حيث تقام دولة الاسلام، ويرتفع علم الاسلام.

وكذلك حين قال ــ صلى الله عليه وسلم ــ بعد الهجرة: احصوا لي عدد من يلفظ بالاسلام، فأحصوا له، فكانوا ألفا وخمسمائة... كما روى ذلك البخاري ومسلم في صحيحه، كان يريد أن يعرف مقدار ما لديه من قوة، حتى يبني خطته على أساس سليم من الاحصاء والمعلومات الدقيقة.

وحين صالح قريشا في «الحديبية» وهادنهم لمدة عشر سنوات، كان يريد أن يتفرغ لنشر الدعوة، وتبليغ الرسالة الى الملوك والأمراء في العالم من حوله. وهكذا فعل صلى الله عليه وسلم.

الخلفاء الراشدون يخططون للمستقبل

وهكذا نجد من بعده ــ صلى الله عليه وسلم ــ الصحابة والخلفاء الراشدين يحسبون حساب المستقبل، ويقابلون احتمالاته وتوقعاته بما ينبغي من اعداد وحذر، وكيف لا وقد قال تعالى: ــ

«يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم» (سورة النساء).

وهذا ما دعاهم في عهد أبي بكر الى كتابة القرآن الكريم في مصحف، بعد أن كان متفرقا في صحف ومواد متعددة، فخشوا أن يتفاقم ذلك في المستقبل فكانت كتابة المصحف.

ومن ذلك موقف عمر من قسمة أرض العراق بعد فتحها، ومطالبة بعض الصحابة الفاتحين أن تقسم عليهم، باعتبارها غنيمة لهم أربعة أخماسها.... ورفض ذلك عمر ومعه كبار الصحابة من أمثال علي ومعاذ رضي الله عنهم.

وكان عمر ومن معه ينظرون الى المستقبل، مستقبل الاجيال الاسلامية القادمة اذا استحوذ الجيل الحاضر على مصادر الثروة، فماذا يبقى لهم بعدها؟!

ولهذا قال عمر للصحابة الذين أرادوا قسمة أرض العراق عليهم باعتبارها غنيمة لهم أربعة أخماسها، كالمنقولات: أتريدون أن يأتي آخر الناس وليس لهم شيء؟!

ضرورة النظرة المستقبلية في عصرنا

واذا كان الاستعداد للغد، والتخطيط للمستقبل، واجبا في كل حين، فهو أوجب ما يكون في عصرنا، الذي يشهد من التغيرات الكبيرة والعميقة والسريعة، ما لم تعرف البشرية ولا عشر معشاره في تاريخها الطويل.

فنحن اليوم أحوج ما نكون الى «رؤية مستقبلية» بجوار «الرؤية التراثية» التي جعلت فريقا منا سجناء الماضي.

والمستقبل في جانب منه غيب لا يعلمه الا الله تعالى، ولا ينبغي لنا أن نقحم أنفسنا فيه، وندعي ما ليس لنا به علم ولا لنا اليه سبيل.

وفي جانب آخر، شيء يدخل في مجموعه تحت الرصد والحساب، أشبه بعلم الارصاد الجوية، والتنبؤ بما يتوقع أن تكون عليه حالة الجو في أمد معين بناء على قواعد مدروسة، وظواهر معلومة.

ومثل هذا يقال بالنسبة للتنبؤ بما يمكن أن تتطور اليه صناعة الحاسبات الالكترونية (الكومبيوتر)، وصناعة «الانسان الآلي»، وطموح العلماء الى اختراع «آلة متفوقة في الذكاء» تفوق ذكاء الانسان أضعاف المرات. وماذا يتوقع من نتائج هائلة للثورة الالكترونية، وثورة المعلومات؟!

كما يقال ذلك بالنسبة لما برز في السنين الاخيرة من بحوث قائمة على قدم وساق في مجال «الهندسة البيولوجية»، أعني: هندسة «المكونات الوراثية» وما توصل اليه الباحثون من امكان تغيير الخصائص والمكونات الوراثية للبكتريا. وما يمكن أن يتمخض عنه ذلك من نتائج مذهلة تعتبر ثورة

جديدة في ميادين الطب، وصناعة الأدوية، والزراعة، وتكوين سلالات جديدة من الاحياء والنبات. وأعجب من ذلك أن تدخل عالم الانسان؟

كل هذه التوقعات المستقبلية لا ينبغي للانسان المسلم أن يغض الطرف عنها بدعوى أنها غيب لا يعلمه الا الله تعالى.

فهذا من الغيب النسبي الذي وهب الله الانسان القدرة على اكتشافه في دائرة السنن والاسباب التي أقام الله عليها نظام هذا الكون، وهو داخل في اطار قوله تعالى: «علم الانسان ما لم يعلم» وهي أول ما نزل من القرآن.

وأعتقد أن ديننا ــ والواقعية من خصائصه العامة ــ يوجب علينا أن نحسب حساب هذه التغيرات الخطيرة، وندرس احتمالاتها وتأثيراتها علينا، ومواقفنا منها، وما ينبغي أن نعد لها من المال والرجال، وما ينبغي أن تهيء له الجامعات ومراكز البحوث، ونظام التعليم كله، من تطوير في الأفكار والنظم والأساليب، حتى تخرج الانسان المؤمن، القادر على أن يعيش عصره، من غير أن يفقد نفسه، وينسى أمسه. وقد جاء في الاثر: «رحم الله أمرءاً عرف زمانه، واستقامت طريقته».

٢ ــ الموازنة بين الثوابت والمتغيرات

ومن خصائص تيار الوسطية الاسلامية: الموازنة العادلة بين الثوابت والمتغيرات في الاسلام، وتحديد ذلك بوضوح، حتى لا تختلط الاوراق، وتذوب الحواجز، وحتى لا نجور على أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر. وحتى لا نجمد ما من شأنه الحركة والمرونة، ولا نغير ما من شأنه الثبات والدوام.

ومن ثم كان لزاما علينا أن نحدد ما الثوابت، وما المتغيرات في رسالة الاسلام؟

الثوابت والمتغيرات

اما الثوابت فتتمثل أولا في العقائد التي تمثل فكرة الاسلام الكلية عن الألوهية والعبودية، وبعبارة أخرى عن الله وعن الانسان وعن الكون بشقيه: المنظور وغير المنظور. واذا استعملنا التعبير القرآني والنبوي قلنا: عن الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وموقف الاسلام هنا موقف المخبر عن حقيقة هذه الأشياء، الموجب للايمان بها كما هي، بلا تهوين ولا تهويل.

وهذه الاشياء ليست الا حقائق ثابتة، غير قابلة للتطور أو التغيير. فالله جل جلاله ــ هو الله منذ الأزل: أحد صمد «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».

والملائكة جزء من «عالم الغيب»، وهم من خلق الله وجنوده التي لا يعلمها الا هو. وهم «عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون» «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون».

فهم يمثلون (قوى الخير) من عالم الغيب، كما أن الشياطين تمثل (قوى الشر).

وكتب الله هي النصوص الآلهية المخبرة الآمرة الناهية، المرشدة الى ما يطلبه الله من عباده من الايمان والعمل، وآخرها والمهيمن عليها هو القرآن الكريم.

ورسل الله هم سفراؤه تعالى الى خلقه، بعثهم مبشرين ومنذرين، «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» أرسلهم بالبينات، وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وختمهم بمحمد صلى الله عليه وسلم، فليس بعده نبوة ولا رسالة.

واليوم الآخر هو اليوم الموعود، الذي يقوم الناس فيه لرب العالمين، ويقفون بين يديه للحساب والجزاء. فتوفى كل نفس ما كسبت، وتجزى بما عملت، فأما الى جنة وأما الى نار.

وكل هذه أخبار عن حقائق ثابتة، لا تتطور ولا تتغير، سواء كان الناس في العصر الحجري أم في العصر النووي، وسواء كانوا يركبون الجمال، أم يركبون سفن الفضاء.

قد يحدث التغير عن طريق الفهم والتفسير، وادخال التأويلات على النصوص. وهذا باب خطر، وخصوصا في مجال العقائد، وقد فتحه من قبلنا على مصراعيه، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وبدلوا كلام الله، فالاحوط اغلاق هذا الباب الذي تهب منه رياح الفتنة والتزييف، وابقاء النصوص على دلالالتها الواضحة غير المتكلفة، وان تفهم كما كان يفهمها الذين تلقوها عن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ ومن تبعهم بأحسان.

وبذلك نسلم من مغبة التأويل الذي لا نعلم: هل يوافق مراد الله أم لا؟ والذي قد ينتهي بقوم ــ كما حدث بالفعل ــ الى تأويلات باطنية، وتحريفات شركية وكفرية، هي أبعد ما تكون عن طبيعة الاسلام. كما نسلم من التفرق والاختلاف الذي أهلك أهل الكتاب من قبلنا، نتيجة تعدد التأويلات وتعدد الأهواء، وهو ما وقعت فيه الفرق عندنا، اتباعا لسنن من قبلنا، شبرا بشبر، وذراعا بذراع.

وتتمثل الثوابت كذلك في (العبادات) التي فرضها الله على عباده، قياما بواجب شكره، وحق ربوبيته لهم، مثل الشعائر الركنية الاربع، التي تمثل أركان الاسلام ومبانيه العظام: الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما يكملها من نوافل تقرب المرء من ربه، وتزيد من رصيده عنده. وما يلحق بها من عبادات أخرى مثل الذكر والدعاء وتلاوة القرآن.

فهذه العبادات ثابتة باقية، لا يدخل عليها تطوير ولا تغيير في جوهرها وأصولها. فالصلوات خمس في اليوم والليلة، وكل صلاة منها عدد معروف من الركعات، وكل ركعة منها أقوال وأفعال معينة: قيام وقراءة وركوع وسجود، وتكبير وتسبيح وتشهد وتسليم. وستظل هذه هي الصلاة. عاش الناس في القرن الأول أو الثلاثين، كانوا يسكنون في الأكواخ أو ناطحات السحاب، وكذلك الزكاة والصيام والحج.

ولكن قد نجد مسائل في أداء هذه الفرائض، قد يحدثها التطور، فتحتاج الى اجتهاد جديد. في ضوء النصوص الثابتة والقواعد الشرعية المقررة، كالصلاة بالنسبة لرواد الفضاء، وأين تكون قبلة من يصلي فوق القمر؟ والصلاة والصيام في المناطق القطبية والقريبة منها، وصلاة من لا يجد وقت العشاء، واحرام ركاب الطائرات في الحج أو العمرة... والزكاة في الأموال النامية الجديدة كالعمارات والمصانع والاسهم وغيرها. وتناول الحقن المغذية أثناء الصيام، وتسجيل القرآن الكريم في أسطوانة أو شريط: هل له حكم المصحف أم لا؟

وقد يدخل التطور في تطبيق هذه العبارات، كاستخدام البوصلة في تحديد القبلة، أو مكبرات الصوت في الآذان، أو المراصد في رؤية الهلال، أو الحاسبات الآلية في حساب الزكاة، أو الطائرات في نقل الحجيج، ولكن مثل هذه التطورات لا علاقة لها بالعبادات ذاتها.

المهم أن جوهر العبادات لا يتغير، ولا يختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، فهي من الثوابت الخالدة في رسالة الاسلام، ولا جدال.

ومن الثوابت كذلك: (القيم الاخلاقية العليا)، وأمهات الاخلاق العملية التي تحدد علاقة الانسان بربه كالاخلاص له، والرجاء في رحمته، والخشية من عقابه... وعلاقته بنفسه مثل: النظافة، والعفة، والحياء، والصبر، والشجاعة، والعزة، ومحاسبة النفس.... وتحدد علاقته بأسرته مثل: الرعاية لحقوق الزوجية، وحقوق البنوة، وبر الوالدين، وصلة الرحم، وتحدد علاقته بالمجتمع مثل: قول الصدق، وانجاز الوعد، والوفاء بالعهد، ورعاية الامانة، ورحمة الصغير، وتوقير الكبير، والعدل مع الصديق والعدو، والبر بالناس، وفعل الخير للجميع، وغير ذلك من مكارم الاخلاق التي بعث النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ ليتمها.

وفي الجانب السلبي: أمهات الرذائل التي حذر الاسلام منها أشد التحذير، مثل: القتل، والسرقة، والزنى، والشذوذ الجنسي، وشرب الخمر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والحسد، والبغضاء والكبر، والرياء وعقوق الوالدين، وقطيعة الرحم، وشهادة الزور، والكذب، والغيبة، والنميمة، والخيانة، وسوء الظن، والغدر، والقسوة، والظلم، فكل هذه حرام، بل من أكبر المحرمات الى الله.

وهذه كلها، سواء في الجانب الايجابي أم السلبي ــ ثابتة راسية كالجبال. فالعفة الجنسية مثلا فضيلة واجبة، والزنى رذيلة محرمة، عاش الانسان في بدو أو حضر، وفي مجتمع زراعي، أو صناعي. والحياء فضيلة لازمة، وخصوصا للأنثى، أمية كانت أو متعلمة، في القرن الاول، أو في القرن العشرين أو الاربعين... وهكذا. فمضي الزمن، وتطور الاوضاع، لا يحيل الفضائل الى رذائل، ولا يقلب الرذائل الى فضائل.

كل ما في الأمر أن العرف قد يكون له دخل في بعض الاحيان، في تحديد بعض التفصيلات، كأن يعتبر لونا معينا من الحديث أو المشي خارجا عن الحياء أم لا، وطريقة معينة في اللبس خارجة

عن الحشمة الشرعية أم لا. كما ينظر في زي معين: هل هو تشبه بالرجال أو لا؟ وهل فيه تشبه بالكفار أم لا؟ ونحو ذلك مما يحتمل الاجتهاد ولا يمس جوهر القيم والاخلاق.

ومن الثوابت أيضا: (الاحكام القطعية) في شئون الفرد والاسرة والمجتمع والحكم والخلافات الدولية، التي ثبتت بالنصوص المحمة وأجمعت عليها الامة، واستقر عليها الفقه، مثل: اباحة الطلاق، وتعدد الزوجات، بما يتبعها من قيود وشروط، وايجاب النفقة على الزوج، واعطائه درجة القوامة على الاسرة، وتوريث الاولاد: للذكر مثل حظ الأنثيين. ومثل: شرعية الملكية الفردية، وحل البيع وحرمة الربا، وايجاب الرضا في العقود، والوفاء بها، والترخيص في بيع المسلم، وجواز الرهن، والزكاة والحوالة ونحوهما من العقود، ووجوب اقامة الحدود ــ بشروطها ــ على المرتكبين لجزائها. والتعزيز في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة... الخ.

فهذا النوع من الاحكام هو الذي يمثل (الوحدة الفكرية والشعورية والسلوكية) للأمة، على اختلاف البيئات والاقطار، وتغير الاعراف والاعصار.

وفيما عدا هذه الثوابت الراسيات، نجد جل أحكام الشريعة قابلة للاجتهاد وتعدد الافهام. والاجتهاد علاقة ثلاثية بين المجتهد وبين الواقعة والدليل، ومهما يحاول المجتهد أن يتحرر من ذاتيته، وينظر الى الدليل بتجرد وموضوعية، فالواقع أن المجتهد ابن زمانه وبيئته، ولابد أن يتركا «بصماتهما» على تفكيره، شاء أم أبى. كما أن الواقعة نفسها حدث متأثر بزمانه ومكانه، من حيث وقعها على الأنفس وتأثيرها في الناس.

ولا عجب أن تتغير هذه الاحكام الثابتة بالاجتهاد، بتغير الزمان والمكان والعرف والحال، وهي الموجبات التي تؤثر في اجتهاد المجتهد وفتوى المفتي، وقضاء القاضي.

وهنا كتب الامام ابن القيم فصله الممتع في كتابه الشهير «اعلام الموقعين» عن تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد والنيات، ومما نقله في ذلك ما ذكره عن شيخه، شيخ الاسلام ابن تيمية، أنه مر على قوم من التتار أيام سطوتهم وطغيانهم، وكانوا يشربون الخمر سادرين في لهوهم ومنكرهم، فأنكر عليهم بعض أصحابه، فقال لهم ابن تيمية: دعهم، فان الله انما حرم الخمر، لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدهم الخمر عن قتل الأنفس وسفك الدماء!

وكتب الامام شهاب الدين القرافي المالكي فصله القيم في كتابه «الاحكام في تمييز الفتاوي من الاحكام» عن تغير الفتوى بتغير العوائد والاعراف فيما كان من الاحكام مبنيا عليها.

وكتب بعدهما علامة الحنفية ابن عابدين ــ الذي أصبحت حاشيته الشهيرة ورسائله عمدة المتأخرين في المذهب ــ رسالته المسماة «نشر العرف فيما بنى من الاحكام على العرف».

وليس هذا التغير مقصورا على الاحكام المبنية على العرف فقط، أو الاحكام الثابتة بالاجتهاد فيما لا نص فيه، عن طريق القياس والاستحسان، والاستصلاح، وغيرها فحسب.

بل يدخل في ذلك كثير من الاحكام الثابتة بالنصوص الظنية أيضا... وبخاصة هذا النوع من الاحكام، الذي بني على رعاية مصلحة زمنية أو عرف قائم، فينبغي اذا تغيرت المصلحة أو تغير العرف، أن يتغير الحكم، فانه يدور مع علته وجودا وعدما.

مثال ذلك، قوله صلى الله عليم وسلم: «الميزان ميزان أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة».

فالحديث يقصد الى تقرير مبدأ هام في التعامل بين الناس. وهو الرجوع في المعايير الى ما انضبط واشتهر عند أهله، وأصبح من الدقة والاتقان عندهم بحيث يحتكم اليهم، ويعول عليهم. وقد كان أهل مكة أهل تجارة وتعامل بالموزونات: الدراهم والمثاقيل والاواقي ونحوها. فضبطوها وأتقنوها... أما أهل المدينة فكانوا أهل زرع وثمر، فكان جل تعاملهم بالمكيلات، من المد والصاع، ونحوهما، فضبطوها وأتقنوها. فجاء هذا الحديث النبوي الشريف يقرر الرجوع في كل معيار الى البلد الذي عرف به، واختص باحكامه وتدقيقه. فاعتبر المرجع في الميزان أهل مكة والمرجع في المكيال أهل المدينة.

ولكن اذا جد في عصرنا ـ كما في عصرنا هذا ـ موازين أو مكاييل أخرى وأيسر في الحساب وأسهل في التعامل، مثل الجرام، والكيلو جرام، ونحوها من المعايير العشرية، فهل يقف الحديث النبوي المذكور عقبة دون هذا التطور؟

كلا، فان هذا النص انما ورد، بناء على وضع قائم قد تغير، وهو يسعى الى هدف معين في ضبط معاملات الناس، وهو ما يتحقق على وجه أفضل بالانتقال الى هذه المعايير الجديدة. فاذا اعتبرنا هذه المعايير، فقد عملنا بروح الحديث، وحققنا في الواقع هدفه الذي ورد لأجله، وان لم نعمل بلفظه.

ولذلك قبل المسلمون في أنحاء العالم التعامل بهذا النوع من المعايير الجديدة، دون نكير من أحد، فكان اجماعا على جوازه.

ومن ذلك النص على ان لزكاة الاثمان أو النقود نصابين أحدهما للذهب، والثاني للفضة، وبينهما تفاوت شاسع، بحيث يمكن أن يكون الشخص غنيا تجب عليه الزكاة اذا قدر ما معه من النقود بالفضة، فاذا قدرته بالذهب تغير الوضع، وربما أصبح فقيرا يستحق الزكاة!

فهل قصد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذلك؟ أم تصادف ان كان هناك نقدان يتعامل الناس بهما أحدهما من الذهب والآخر من الفضة، ويصرف أحدهما بقيمة معينة من الآخر، والآن قد تغير الحال كله، ولم يعد ثمة نقود ذهبية، ولا فضية تذكر، فلابد من النظر الى أصل الفضة واعتبار أحد النقدين هو الاساس في تقدير النصاب.

وقد نظرنا في ذلك وبحثنا في «فقه الزكاة»، فرأينا أنه ليس لزكاة النقود اليوم الا نصاب واحد، كما رأينا مع بعض علماء العصر: أن الاوفق هو اعتبار النصاب بالذهب... أي العشرين

دينارا التي وردت بها الآثار، ويساوي وزنها اليوم على أرجح الطرق في التقدير ٨٥ جراما. فمن كان عنده نقود بلغت قيمتها قيمة هذا القدر من الذهب ـ ولو غالبا لا خالصا ـ فقد ملك النصاب.

وهناك بعد ذلك شئون الحياة المتغيرة من زراعة وصناعة، وطب وهندسة، وما الى ذلك من العلوم التجريبية وتطبيقاتها في الحياة اليومية، فهذه ونحوها متروكة لعقول البشر وتجاربهم وممارساتهم ـ ليس عليهم الا أن يحكموا فيها منطق الفعل والعلم والتجربة، وهي التي ورد في مثلها الحديث الصحيح: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

والاسلام بهذا التوازن يجمع بين الثبات والتطور، أو الثبات والمرونة في تناسق بديع.

انه الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب. الثبات على الأصول والكليات، والمرونة في الفروع والجزئيات. الثبات على القيم الدينية والاخلاقية، والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية.

والاسلام بهذا، يتسق مع طبيعة الحياة الانسانية خاصة، ومع طبيعة الكون الكبير عامة، فقد جاء هذا الدين مسايرا لفطرة الانسان، وفطرة الوجود.

أما طبيعة الحياة الانسانية نفسها. ففيها عناصر ثابتة باقية ما بقي الانسان، وعناصر مرنة قابلة للتغير والتطور.

فلا عجب أن تأتي شريعة الاسلام، ملائمة لفطرة الكون، وفطرة الانسان، جامعة بين عنصر الثبات وعنصر المرونة والتطور.

وبهذه المزية يستطيع المجتمع المسلم، أن يعيش ويستمر ويرتقي، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته، متطورا في معارفه وأساليبه وأدواته.

فبالثبات، يستعصي هذا المجتمع على عوامل الانهيار والفناء، أو الذوبان في المجتمعات الاخرى، أو التفكك الى عدة مجتمعات، تتناقض في الحقيقة، وان ظلت داخل مجتمع واحد في الصورة.

وبالمرونة، يستطيع هذا المجتمع أن يكيف نفسه وعلاقاته، حسب تغير الزمن. وتغير أوضاع الحياة، دون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية.

الخطر كل الخطر على الحياة الاسلامية أن نثبت ما من شأنه المرونة والتطور، أو نطور ما من شأنه الثبات والجلود، فتضطرب الحياة وتختل الموازين.

٣ ــ التحذيـــــر
من اتجاهات التجميد والتمييع والتجزئة للاسلام

ومما يميز تيار الوسطية الاسلامية: وقوفه عند خط الاعتدال بين المفْرطين والمفرّطين، والتنبه ــ والتنبيه أيضا ــ الى وجوب الحذر من الاتجاهات المنحرفة ــ عن جهل أو عمد ــ في تفسير الاسلام، والتي تنتهي بتحريف الاسلام عن حقيقته، كما أنزله الله على رسوله، وأشد هذه الاتجاهات خطرا: ثلاثة لا يجوز لنا أن نغفل الحديث عنها هنا، ولو بايجاز واختصار.

(١): اتجاه تجميد الاسلام:

من هذه الاتجاهات ما يعمل على تجميد الاسلام، وصبه في قوالب حجرية، لا تقبل المرونة ولا تسمح بالتغير، ولا تتسع لتفتح أو حوار.

يمثل هذا الاتجاه صنفان متناقضان:

١ ــ صنف يتمسك بأقوال الاقدمين من أئمة المذاهب واتباعهم لا يحيد عنها، ولا يرضى بها بديلا، معتقدا أن السلف لم يتركوا شيئاً للخلف. رافضا كل اجتهاد جديد أيا كان صاحبه، وكانت الحاجة اليه. فلا يقبل هؤلاء اجتهاداً انتقائياً، ولا انشائياً، لا فرديا ولا جماعيا، ظانين أن كتب الاقدمين تحوي كل شيء، وفيها اجابة عن كل سؤال، غافلين عما طرأ على الحياة من تغير هائل، وتطور كبير، بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل العالمي، الذي جعل العالم (قرية كبرى) كما قال أحد الأطباء.

واني أسأل هؤلاء: هل يجدون في كتب الاقدمين حكم زراعة الاعضاء في الجسم البشري، وحكم الملاحة الجوية، وصلاة رواد الفضاء، وتخزين القرآن والحديث في (الكومبيوتر)، وغيرها وغيرها من القضايا الجديدة؟

وهذا الصنف لا يمثل تياراً بارزاً في قلب الصحوة الاسلامية، وان كان يمثل تيارا كبيرا في قلب الأمة الاسلامية.

٢ ــ وصنف يدعي التمسك بالنصوص، وخصوصا من السنة، رافضا أقوال المتقدمين والمتأخرين، جاعلا من نفسه (مذهبا خامسا)، يحكم على المذاهب كلها ولا تحكم عليه: يقول عن الائمة العظام، بل الصحابة الكرام: هم رجال ونحن رجال!

وكثير ما يغفل هؤلاء عن طبيعة النصوص الجزئية، ودلالاتها وملابسات ورودها: أهي عامة أم خاصة، مطلقة أم مقيدة، محكمة أم منسوخة، ثابتة أو متغيرة، موجبة أو مخيرة، أصلية أم فرعية، قطعية أم ظنية؟

فلابد من النظر في هذا كله، ليعلم ما يقبل تعدد الأفهام ومالا يقبل، وما يحتمل وجهة نظر جديدة ومالا يحتمل، وما تتغير فيه الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف والأحوال، ومالا يتغير بحال.

وهذا ما يحتاج الى أهلية خاصة وأفق واسع، كثيراً ما يفقده أولئك المتشددون الذين يحجّرون ما وسع الله.

وقد انتهى الجمود على بعض النصوص الجزئية دون ربطها بغيرها من النصوص والقواعد الكلية، بأناس من هذا الصنف، الى ما انتهى اليه الخوارج من قبل، فسقطوا في هوة تكفير أهل القبلة، واخراج الناس من الملة بالجملة.

لو نظروا الى القضية نظرة شاملة متوازنة، وقابلوا النصوص بعضها ببعض، وردوا المتشابهات الى المحكمات والجزئيات الى الكليات، لاتضحت لهم الرؤية، وسلم حكمهم من الغلو المهلك، ولم يقعوا في خطيئة تكفير المسلم.

لقد حذر الاسلام من التكفير، ابقاء على الأصل، وحملا لحال المسلم على الصلاح، ومطاردة للغرور الذي ينظر الى الناس باستهانة واحتقار، والى النفس باستعلاء واستكبار.

ان الاسلام لا يسمح ببابوية تصدر ضد الناس قرارات الحرمان، أو تمنحهم صكوك الغفران!

(٢) الاتجاه الى تمييع الاسلام:

هذا الاتجاه المتشدد «تجميد الاسلام»، تقابله اتجاهات متعددة أخرى تشترك كلها في القصد الى «تمييع الاسلام» وتفريغه من مضامينه الثابتة، وأحكامه الخالدة.

هذه الاتجاهات المغرضة والمشبوهة ـ على اختلافها وتباينها ـ حاولت وتحاول جاهدة تحريف الاسلام عن حقيقته ـ ولي عنانه عن غايته، وتطعيمه بعناصر غريبة عنه، وحذف أشياء تعد من مقوماته الذاتية، وتفسير مبادئه وأحكامه بما يخدم أهدافها، ويتفق مع مصالحها.

فهناك اتجاه يمكن أن نسميه «تنصير الاسلام»، أي تفسيره تفسيراً يذيب الفوارق بينه وبين النصرانية، يسوي بين التوحيد والتثليث، وبين القرآن المحفوظ والانجيل المحرف، ويزعم أن الجميع مسلمون: هذا مسلم عبدالله بشريعة محمد، وذاك مسلم عبدالله بشريعة المسيح، واليهودي أيضا مسلم، فقد عبدالله بشريعة موسى!!

ومما يدخل في هذا الاتجاه: الحملات المنكرة على خصائص الاسلام في أحوال الاسرة، من اباحة الطلاق، وتعدد الزوجات، والمحاولات المتكررة هنا وهناك لمنعها، وتحريم ما أحل الله، تأثراً بالأفكار الغربية النصرانية.

وهناك اتجاه سماه بعضهم «بلشفة الاسلام»، وهو يعود الى تفسير الاسلام تفسيراً بلصقه بالاشتراكية الماركسية، أو يلصق به الاشتراكية الماركسية، مستغلا ما في الاسلام من تقييد للملكية، وانصاف للطبقات الكادحة، وحرب على السرف والترف والشح، وجعل الناس شركاء في ضروريات البيئة، وحرص على تنمية الانتاج، وعدالة التوزيع واقامة تكافل اجتماعي يشمل فئات المجتمع كلها... الخ.

كما حاول أصحاب هذا الاتجاه تفسير أحداث السيرة النبوية، ومواقف الصحابة، وتاريخ الاسلام عموما، من خلال فلسفتهم الماركسية في التفسير المادي للتاريخ، حتى قسموا الصحابة بين يمين ويسار، واداروا المعارك من خلال مازعموه من صراع الطبقات.

ولا غرو أن قرأنا وسمعنا من يجمع بين الشيء وضده، كما قال بعضهم: أنا مسلم ماركسي، أو ماركسي مسلم، وسمعنا دعوة الى الاسلام اليساري أو اليسار المسلم، وكذلك الاسلام الاشتراكي أو الاشتراكية الاسلامية، وقرأنا عن اشتراكية الرسول، واشتراكية عمر، واشتراكية أبي ذر.

وهناك اتجاه ثالث مقابل للاتجاه الثاني ومضاد له، ويمكن أن نسميه «رسملة الاسلام»، أي تفسير الاسلام تفسيرا يجعله أقرب الى الرأسمالية، مستغلا ما في الاسلام من عناية بحرية الفرد وحقوقه ورعاية حوافزه الذاتية، واباحة الملكية الفردية، وما يتبعها من التفاضل في الارزاق التفاوت بين الأفراد والطبقات، وشرعية الميراث والوصية، وغير ذلك مما ينافي الفلسفة الجماعية التي تقوم عليها الماركسية، فضلا عن المادية الجدلية التي تعتبر الدين أفيون الشعوب.

ويدعم هذا الاتجاه تفسيره هذا، بأن الرأسمالية تقوم في جانبها السياسي على المبادىء الديمقراطية، التي تتفق مع مبدأ الشورى والبيعة في النظام الاسلامي.

ولا عجب أن قرأنا وسمعنا أيضا عن الاسلام الليبرالي، وعن الليبرالية الاسلامية، ورأينا من يحاول تبرير الفوائد الربوية، محرفا كلمات الله عن مواضعها.

ويكفي للرد على كلا الاتجاهين السالفين وفساد دعواهما: ان كلا منهما ينقض الآخر، ولا يمكن أن يكون الاسلام فردياً وجماعيا، رأسماليا واشتراكيا في الوقت ذاته، ولكن الاسلام حوى أفضل ما في المذهبين العالميين، وتنزه عن مساوئهما. وهو على كل حال أسبق منهما زمنا، وأرسخ قدما، فلا يجوز أن ينسب المتأخر الى المتقدم.

والحق أن الاسلام منهج متميز بذاته، ولا يوصف الا بأنه الاسلام. وقد يتفق مع هذا المذهب أو ذاك في أصل أو أكثر من أصوله، ولكنه مستقل عنها تماما في أهدافه وطرائقه، في مقوماته وخصائصه، وفي أنواع أحكامه، ومصادر الهامه والزامه.

وأود أن أقول كلمة هنا لمن يدعو الى الاشتراكية أو الديمقراطية بدعوى أن هذه، أو تلك، تتفق مع الاسلام: لماذا لا تدعون اذن الى الاسلام نفسه ؟ لماذا تَدعون الأصل وتَدْعون الى الفرع؟ اذا كان في هذه المذاهب المستحدثة ما في الاسلام، فقد أغنانا الله تعالى بالاسلام، وان كان فيها ما يخالف الاسلام فلا نرضى بغير الاسلام بديلا.

(٣): اتجاه تجزئة الاسلام:

وثالث هذه الاتجاهات هو الاتجاه الى تجزئة الاسلام، وتقطيع أوصاله.

فالاسلام منهج كامل لحياة البشر، مادية وروحية، فردية واجتماعية، دينية ودنيوية، مثالية وواقعية، فلا بد أن يؤخذ الاسلام كله كما أمر الله، عقيدة وعبادة، وأخلاقا ومعاملة، وتشريعا وتوجيها وأخوة وتنظيما.

ومما يؤسف له أن الاسلام ابتلي بقوم جعلوه لحما على وضم، فأعملوا في كيانه المتماسك سكين التقطيع والتجزئة، مغيرين لطبيعته التي أنزل الله عليها.

فهناك من يريد هذا الدين مجرد عقيدة نظرية بلا عبادة ولا عمل، وحسبك أن تنطق بالشهادتين لتأخذ صكا بدخول الجنة والنجاة من النار. مع أن الايمان الحق لا يوجد بلا عمل، كما يتضح ذلك من مئات النصوص من القرآن والسنة.

ومنهم من يريده عبادة بلا أخلاق، أو أخلاقا بلا معبد، برغم قول الله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وقول الرسول «انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق».

ومنهم من يريده عقيدة وعبادة وأخلاقا، ولا يريده تشريعا ولا نظاما للحياة.

انه مسلم في المسجد يؤدي فرض الله ويقرأ كتاب الله، ولكنه اذا خرج من المسجد تعامل بالربا الذي حرمه الله، ويحتكم الى محاكم تقضي بغير ما أنزل الله، واعتنق أفكاراً مضادة لما شرع الله.

انه في المسجد ديني، وفي خارج المسجد علماني، يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، يأخذ من القرآن آية الكرسي، يتلوها ويتبرك بها، ولا يأخذ آية المداينة، وكلتاهما في سورة واحدة. يمتثل أمر الله اذا قال (كتب عليكم الصيام) ويتوقف في أمره (كتب عليكم القصاص) أو (كتب عليكم القتال).

ولكنه لا يقف هذا الموقف من قوله تعالى في نفس السورة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم) وقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، هم الظالمون، هم الفاسقون).

لقد كان الغالب على عمل الناس في العصور الماضية الزيادة في الاسلام بالأحداث والابتداع، واضافة ما ليس من الدين اليه، والتقرب الى الله بما لم يشرعه، ودخل في دين الله بدع ما أنزل الله بها من سلطان ولا قام عليها من برهان. وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

أما هذا العصر فمحنة الاسلام فيه تتمثل فيمن يريدون أن يحذفوا منه ما هو من صلبه ومن مقوماته ومن خصائصه.

ولا غرو ان قامت في الهند نحلة جديدة تحت شعار نبوة زائفة، كل همها أن تحذف من الاسلام فريضة الجهاد في سبيل الله، ليبقى الاسلام ضعيفا أعزل بلا قوة، ويعيش المسلمون تحت سلطان الكفار، يطيعونهم ولا يعصون، ويستسلمون ولا يقاومون، لأن طاعة أولي الأمر واجبة ولو كانوا كفاراً غاصبين!

وقام في بعض بلاد المسلمين من يفصل بين الاسلام والحكم، وينادي به دينا بلا دولة، وعقيدة بلا شريعة، وقرآنا بلا سلطان!

وهذه الدعاوى كلها يرفضها جزما منطق الاسلام أصولا وفروعا.

ان الاسلام في عقائده وعباداته واخلاقياته وتشريعاته، وحدة مترابطة، لا يقبل التجزئة، ولا يجوز أخذ بعضها واهمال بعضها، فان الذي شرعها واحد هو الله تعالى الذي أمر بطاعته فيها، وحذر من تركها أو ترك بعضها.

يقول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم ولا تتبعوا خطوات الشيطان، انه لكم عدو مبين) أي ادخلوا في شرائع الاسلام جملة، ولا تطيعوا الشيطان في الاعراض عن شيء منها.

ويقول سبحانه (وان أحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك).

والتحذير هنا من دسائس غير المسلمين واتباع أهوائهم التي تحاول دائما أن تفتن المسلم عما أنزل الله اليه من كتاب، وما يشرع له من أحكام، ان لم يكن عن الكل، فعن بعض ما أنزل الله. وربما رضوا بذلك كخطوة أولى تتبعها خطوات، على أن فتح باب التفريط في جزء من دين الله لا يؤدى الا الى ضياع الدين كله.

ومن هنا أنكر الله تعالى في كتابه على بني اسرائيل تجزئتهم لدينهم، وأخذهم ببعض منه وتركهم لبعض، فقرعهم بهذا الأسلوب الشديد البالغ الشدة (أفتؤمنن ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟ فما جزاء من يفعل ذلك).

٤ــ الفهم الشمولي للاسلام

وإذا كان تيار الوسطية، يرفض الافهام التي تقوم على تجزئة الاسلام، فانه يتميز بفهمه الشمولي للاسلام، فهو لا يركز على شعبة من الاسلام دون شعبة، ولا بعد دون بعد، بل يسلط الأضواء عليها جميعا، وبخاصة ما أهمله المسلمون، أو أعطوه دون حقه وحجمه في تعاليم الاسلام، ومن هنا كان الاهتمام بالابعاد الأربعة التالية:

شعبة تتجه الى النفس فتصلحها بالتزكية. وهذا هو البعد الايماني.
وشعبة تتجه الى المجتمع فتصلحه بالعدالة. وهذا هو البعد الاجتماعي.
وشعبة تتجه الى الحكم فتصلحه بالشورى. وهذا هو البعد السياسي.
وشعبة تتجه الى النظم فتصلحها بالتشريع. وهذا هو البعد التشريعي.

البعـد الايمانـي:

فأما الشعبة الأولى ــ أو البعد الأول ــ فهي أساس البناء كله، فالمجتمعات لا تصلح الا بصلاح الأفراد، والأفراد لا يصلحون الا بصلاح الأنفس، والأنفس لا تصلح الا بالتزكية «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها (سورة الشمس: ٧ــ ١٠)

ومن هنا كانت مهمة الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ في أمته أنه: «يعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم» (سورة الجمعة: ٢). والتزكية شيء أعمق من التعليم. التعليم يتصل بالرأس، والتزكية تتصل بالنفس، والتزكية مشتقة من «زكا ــ يزكو» اذ ظهر ونما، فهي تطهير وتنمية معا. أو تخلية وتحلية: تخلية من الرذائل، وتحلية بالفضائل، ومكارم الاخلاق التي بعث الرسول ليتممها.

ان سنة الله في التغيير الاجتماعي، ان يسبقه تغيير نفسي عميق، يجعل الفرد كأنه انسان جديد، حين تتغير أهدافه وآماله وحوافزه ومفاهيمه، ونظرته الى نفسه والى الكون والحياة من حوله، والى رب العالمين من فوقه.

انه لم يتغير اسمه ولا صورته، ولكن تغيرت أعماقه، فأصبح قادرا على تغيير سلوكه وعلاقاته، وتغيير الحياة في محيطه، وهذا منبع التغيير للمجتمع كله، كما قرر ذلك القرآن: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (الرعد).

والعامل الأساسي في هذا التغيير وهذه التزكية هو الايمان بالله واليوم الآخر. هو التوحيد الذي يجعل المؤمن يستعلي على متاع الدنيا وزينتها، لأنه يعلم أن ما من رجال الملك أو من رجال الدين، لأن شعاره «الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله» (سورة آل عمران). وهو الذي يمنح صاحبه الثقة والقوة، فلا يهن ولا يضعف ولا يستكين مهما نزل به من المحن والشدائد، لأنه يوقن اما ما أصاب لم يكن ليخطئه، وم أخطأه لم يكن ليصيبه، وهو يقرأ دائماً «قل: لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون».

وهو الايمان الذي غير عرب الجاهلية ـ عرب الأصنام والخمر والزنا والربا والمنكر والبغي ـ الى صحابة محمد صلى الله عليه وسلم: أبر الناس قلوبا، وأطهرهم نفوسا، وأصلحهم أعمالا، وأزهدهم في دنيا، وأحرصهم على دين.

والايمان الاسلامي ليس مجرد معرفة ذهنية تنير العقل بما تكشف له من حقائق الوجود الكبرى: الله والوحي والانسان والمسئولية والجزاء.

انه أعمق من ذلك وأوسع مدى. أنه نور يضيء العقل، ويقين يغمر القلب، ومثل تحفز الارادة، وضمير يوجه السلوك.

وان شئنا عبرنا بما عبر به الأقدمون من سلفنا، فقلنا: انه اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمر بالجوارح والأركان.

ولا غرو ان عرض لنا القرآن الكريم الايمان مجسدا في أعمال وأخلاق ومواقف، لتكون مرآة، يرى كل أمرىء فيها نفسه، ماذا أخذ منها، وماذا ترك.

انظر الى قوله تعالى في القرآن المكي: «قد أفلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون. والذين هم لفروجهم حافظون. الا على أزواجهم أو ما ملك أيمانهم فانهم غير ملمومين. فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون. والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون. والذين هم على صلواتهم يحافظون».

وانظر في القرآن المدني الى قوله تعالى: «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله. أولئك هم الصادقون» (سورة الحجرات).

وقوله سبحانه: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن، ومن أوفى بعهدهم من الله؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم. التائبون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله، وبشر المؤمنين» (سورة التوبة).

وقوله جل شأنه «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله. أولئك سيرحمهم الله، ان الله عزيز حكيم» (سورة التوبة).

وعرضت السنة النبوية الايمان في بضع وسبعين شعبة، تتمثل فيها العقائد السليمة، والعبادات الخالصة، والاخلاق الفاضلة، والمعاملات المستقيمة، والعلاقات الطيبة، والمثل الانسانية الرفيعة.

وحسبنا أن نقرأ مثل هذه الأحاديث:

«الايمان بضع وسبعون شعبة، والحياء شعبة من الايمان».
«المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم».
«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».
«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فيكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآ خر، فليصل رحمه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت».
«ليس بمؤمن من بات شبعان، وجاره الى جنبه جائع».

كما عرض لنا القرآن الايمان في مواقف بطولية نرى فيها أثر الايمان يغني عن كل بيان.

اقرأ قصة سحرة فرعون، وانظر كيف غيرهم الايمان، وانشأهم خلقا آخر، من (حواة) يسحرون أعين الناس بالباطل، الى (هداة) يدعون الناس الى الحق.

لقد جاءوا الى فرعون، ينتظرون الأجر والزلفى منه ان كانوا هم الغالبين، ويقسمون بعزته أنهم هم الغالبون، ولكنهم لما وقع الحق وبطل ما كانوا يعملون انكشف القناع عن قلوبهم، ومثلت الحقيقة الكبرى أمام أعينهم، فأعلنوها صريحة في وجه فرعون لم يرعهم تاهه، ولم يرهبهم جبروته، ولم يثنهم وعيده وتهديده بالقتل والصلب، لقد جعل الايمان من ضعفهم قوة تتحدى كبرياء فرعون وجنوده وتقول له في قوة المؤمنين، وايمان الأقوياء: «فاقض ما أنت قاض، انما تقضى هذه الحياة الدنيا. أنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما اكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى. انه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا».

البعـد الاجتماعـي:

واذا كان بعض الاديان قد عني بالفرد وبالجانب الروحي فيه خاصة، فإن الاسلام في كتابه وسنته ــ الى جانب عنايته الكبيرة بالفرد ــ قد عني بالمجتمع الانساني، وعلاج مشكلاته وأدواته، وذلك لأنه دين انساني، جاء بتكريم الانسان، ففيه تتعانق المعاني الروحية والمعاني الانسانية، وتسيران جنبا الى جنب.

والاسلام لا يتصور فرداً منقطعاً في فلاة، أو منعزلاً في كهف أو دير، بل يتصوره دائماً في مجتمع، يتأثر به ويؤثر فيه، ويعطيه كما يأخذ منه، ولهذا خاطب الله بالتكاليف الجماعة المؤمنة لا الفرد المؤمن «يا أيها الذين آمنوا». وكانت مناجاة المؤمن لربه في صلاته الجماعة لا بضمير المفرد «اياك نعبد واياك نستعين. اهدنا الصراط المستقيم». لهذا قلنا: ان مقتضى عناية الاسلام بالانسان، العناية بالمجتمع كله، فالانسان اجتماعي بالفطرة، أو مدني بالطبع، على حد تعبير القدماء.

واذا كان الاسلام قد عني بالمجتمع عموماً، فأنه عني عناية خاصة بالفئات الضعيفة فيه، وهذا سر ما نلاحظه في القرآن الكريم من تكرار الدعوة الى الاحسان باليتامى والمساكين وابن السبيل وفي الرقاب. يستوي في ذلك مكي القرآن ومدنيّة. وذلك لأن كل واحد من هذه الأصناف يشكو ضعفا في ناحيته، فاليتيم ضعفه من فقد الأب، والمسكين ضعفه من فقد المال، وابن السبيل ضعفه من فقد الوطن، والرقيق ضعفه من فقد الحرية.

واذا كانت بعض المجتمعات تهمل هذه الفئات الشعبية الضعيفة، ولا تلقي لها بالاً في سياستها الاجتماعية والاقتصادية، ولا تكاد تعترف لها بحق، لأنها لا ترجى ولا تخشى، وليس بيدها خزائن المال، ولا مقاليد السلطان ــ فإن رسول الاسلام محمدا ــ صلى الله عليه وسلم ــ قد نبه على قيمة هذه الفئات ومكانها من المجتمع، فهي عدة النصر في الحرب، وصانعة الانتاج في السلم، فبجهادها واخلاصها يتنزل نصرالله على الأمة كلها، وبجهودها وكدحها في سبيل الانتاج يتوافر الرزق لها.

والى هذه الحقيقة يشير حديث النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ لسعد بن أبي وقاص، حين قال له فيما رواه البخاري: «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم؟».

ومن هنا حرص الاسلام على أن تكون هذه الفئات الجاهدة المجاهدة، مستريحة في حياتها، مطمئنة الى أن معيشتها مكفولة، وأن حقوقها في العيش الكريم مضمونة، بحيث يجب أن يوفر لكل فرد فيها على الأقل حد الكفاية، بل تمام الكفاية من مطالب الحياة الاساسية، اذا عجز عن العمل، أو قدر عليه ولم يجده، أو وجده ولم يكن دخله منه يكفيه أو يكفيه بعض الكفاية دون تمامها. على أن الاسلام لم يغفل من حسابه أن القوي قد تطرأ عليه ظروف تجعله في مركز الضعف والحاجة، لغرم في مصلحة خاصة أو عامة، أو لانقطاعه عن ماله ووطنه في سفر وغربة، أو لاضطهاده واخراجه من وطنه على يد طاغية من الداخل أو غازية من الخارج. ففرض لهذا النوع (الغارمين وابن السبيل) من المساعدة والعون ما ينهض بهم اذ عثروا، ويعدهم بالقوة اذ ضعفوا، ويصلهم بالحياة وقد انقطعوا.

ولكن ما المورد المالي الذي يحقق هذه الأهداف، ويفي بهذه المطالب؟ هنا يأتي دور الزكاة التي جعل الشرع جل حصيلتها لهذه الاغراض الاجتماعية وهي ليست بالشيء المهيّن. انها العشر أو نصفه مما أنبت الله من الثروة الزراعية وربع العشر من الثروة النقدية والتجارية، ونحو هذا المقدار ــ تقريبا ــ من الثروة الحيوانية، وخمس ما يعثر عليه من الكنوز بالاضافة الى خمس الثروة المعدنية والبحرية كما يرى بعض الفقهاء.

ولقد كان من روائع الاسلام، بل من معجزاته الدالة على أنه دين الله حقاً، أنه سبق الزمن، وتخطى القرون، فعني ــ منذ أربعة عشر قرناً مضت ــ بعلاج مشكلة الفقر والحاجة، ووضع الفقراء والمحتاجين، دون أن يقوموا بثورة، أو يطالبوا ــ أو يطالب لهم أحد ــ بحياة انسانية كريمة، بل دون

أن يفكروا هم مجرد تفكير في أن لهم حقوقاً على المجتمع يجب أن تؤدى، فقد توارث هؤلاء على مر السنين والقرون أن الحقوق لغيرهم، وأما الواجبات فعليهم!!

ولم تكن عناية الاسلام بهذا الامر سطحية ولا عارضة، فقد جعلها من خاصة أسسه، وصلب أصوله، وذلك حين فرض للفقراء، وذوي الحاجة، حقاً ثابتاً في أموال الاغنياء يعطى طوعاً بدافع الايمان، والا أخذ كرهاً بقوة السلطان.

البعـد السياسـي:

وأما الشعبة الثالثة، فهي التي تقرر الشورى قاعدة للحكم في الاسلام.

ولابد لنا من التأكيد على هذه القاعدة الاسلامية الجليلة، التي اعتبرها القرآن أحد مقومات المجتمع المسلم، ووضعها بين الصلاة والانفاق مما رزق الله، وهما من أركان الدين.

يقول تعالى في وصف مجتمع المؤمنين في القرآن المكي: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» (سورة الشورى).

ويقول في القرآن المدني مخاطبا النبي صلى الله عليه وسلم «فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر (سورة آل عمران).

واذا كان النبي المؤيد بالوحي مأمورا بالمشاورة فغيره أولى.

وكان ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكثر الناس مشاورة لأصحابه، فيما ينوبه من أمور، وطالما نزل عن رأيه الى رأيهم، وخصوصا اذا وجد الخبرة أو الكثرة معهم.

اننا نتبنى القول بوجوب الشورى، وبأن نتائجها ملزمة ما دامت صادرة من أهلها في محلها، وحسب أمتنا ما لاقت من الطغاة والمستبدين.

أما حكاية (المستبد العادل) الذي لا ينهض بالشرق غيره كما قيل، فهي مرفوضة، اذ لا يجتمع العدل والاستبداد، فالعادل لا يكون مستبدا، والمستبد لا يكون عادلا، وكيف يكون عادلا من يرى نفسه عليما بكل أمر، وحكما في كل قضية، لا يَسأل عما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، كأنما هو اله يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه.

ان الاسلام يرفض الاستبداد والطغيان، ويقيم الحكم على أساس البيعة والاختيار، ثم على التشاور والتفاهم، موجبا المشاورة على الحاكم، والنصيحة على المحكومين، ومن مجموع هذين تتكون المجالس الشورية.

وعندئذ لا حاجة لنا الى استيراد الديمقراطية الغربية، ففي شريعتنا ما يغني عنها، وما يعفينا من مساوئها الناشئة عن الروح المادية والنفعية والفردية التي هي من افراز العقلية الغربية.

ان الاسلام يرفض أن يفرض على المسلمين من يقودهم رغم أنوفهم، ولو كان يقودهم من نصر الى نصر. فإن الذي يقاد رغم أنفه هو البهيمة العجماء، وليس الانسان المكرم ــأي انسانــ فما بالك بالمؤمن؟

انه يذم أمام الصلاة الذي يؤم قوما لا يرضون عن أمامته، مع أنه يؤمهم في عبادة. كما جاء في الحديث عن الثلاثة الذين لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبرا: «رجل أم قوما وهم له كارهون...» الحديث فاذا كان هذا في (الامامة الصغرى) مذموما مرفوضا عند الله تعالى، فكيف يقبل في (الامامة: الكبرى) أن يقود رجل قوما وهم له كارهون؟ وعليه ساخطوان؟!

ان الاسلام يرفض أن تزوج الفتاة البكر بغير إذنها، وان تفرض عليها حياة لا ترضى عنها، فكيف يتصور أن يقبل الاسلام أن تجبر أمته على حياة لم تخترها، ولم يؤخذ رأيها فيها؟

ان الاسلام جعل أمر الأمة بيدها، فهي التي تختار أمامها وحاكمها عن اقتناع، وتبايعه عن رضا، حين تجد فيه تحقق الشروط، وتكامل الأوصاف العقلية والنفسية والخلقية والعملية اللازمة لقيادة الأمة، وقد أفتى الامام مالك بأن من بايع إماماً وهو مكره، فإن بيعته باطلة، لأن شرط البيعة توافر الحرية والاختيار.

فاذا اختارت الأمة حاكمها، وبايعته طائعة راضية، فمن حقها ــبل من واجبهاــ أن تراقبه بأمانة، وأن تحاسبه بدقة، وأن تنصح له باخلاص، وأن تعينه اذا أحسن وتقومه اذا أساء، كما قال أبو بكر رضي الله عنه، فان النصيحة لب الدين، والتواصي بالحق والصبر، أحد شروط النجاة من الخسران، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد مقومات المجتمع المسلم (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر..) (التوبة)، كما أنه أحد وظائف الدولة المسلمة المنصورة من الله «الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهو عن المنكر» (سورة الحج).

والامامة في الصلاة مثال مصغر لامامة الأمة في الحياة، وقد علم الاسلام المأمومين أن يصححوا الامام اذا أخطأ، ويذكروه اذا نسي، حتى يردوه الى الصواب، وعليه أن يدع رأي نفسه لرأيهم، وينزل عند قولهم، ولو خالف ما يعتقده صوابا.

كما علم الاسلام المسلم، ان يقول في قنوته اذا أوتر ــ كما في المذهب الحنفي.

والأمة التي ملكها الاسلام حق تولية الحاكم، هي التي ملكها حق تقويمه، بل عزله اذا انحرف عن جادة الاسلام، ولم يجد معه نصح ولا توجيه، وخصوصا اذا أتى كفرا بواحا عندها فيه من الله برهان.

وقد قال أبو بكر رضي الله عنه: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم».

وقال عمر: «من رأى منكم فيَّ إعوجاجاً فليقومني».

وقبلهما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» متفق عليه.

ولا يرضى الاسلام عن أمة تؤيد حاكمها في الصواب والخطأ، وتسير وراءه في الحق والباطل، وتمدحه اذا عدل، ولا تنقده اذا ظلم. ولو كان من باب الخوف والتهيب. ويعتبر أمة من هذا النوع، قد فقدت مبرر وجودها، وبطن الأرض خير لها من ظهرها.

«اذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تودع منهم».

والاسلام يندد بالجبابرة الطغاة المتألهين، كما يندد بمن أتبعهم على باطلهم، ويضعهم القرآن الكريم مع الراعي الظالم المتجبر في سلك واحد اذا هم مشوا في ركابه، واتبعوا أمره، كما قال تعالى في قوم فرعون: (فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد». (هود) وقال فرعون: «فاستخف قومه فأطاعوه، أنهم كانوا قوما فاسقين» (الزخرف)؛ وقال في ذم عاد قوم هود: «واتبعوا أمر كل جبار عنيد» (هود).

وما لم تقم الأمة بهذا الواجب، فهي معرضة لسخط الله وعذابه، ونقمته العامة التي تنزل بالجميع، فتصيب المقترفين للمنكر، والساكتين عليه، كما قال تعالى: «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة» وفي الحديث: «ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده».

البعـد التشريعـي:

والشعبة الرابعة من شعب الاسلام تتجه الى الأنظمة والعلاقات، فتصلحها بالتشريع الذي يحقق العدل، ويقيم الموازين القسط. بل ما بعث الله الرسل، ولا أنزل الكتب الا ليقوم الناس بالقسط، كما بين ذلك القرآن «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس».

ولهذا قال الامام ابن تيمية: لابد للناس من كتاب هاد، وحديد ناصر، يعني أن الكتاب يمثل الحق، والحديد يمثل القوة، ولا تستقيم الحياة الا بهما.

ومن ثم اتفق المسلمون من جميع الفرق والمذاهب على أن الاسلام عقيدة وشريعة، والعقيدة هي الأساس، والشريعة هي البناء، فقد جاء الاسلام منظما لحياة الانسان بوضع الاصول الضابطة لها، والمنارات الهادية لمسيرتها، ووضع الاشارات الحمراء عند خشية الصدام. حتى أن أطول آية في كتاب الله نزلت في تنظيم شأن صغير من الشئون المدنية للانسان، وهي (آية المداينة).

وقد قام لخدمة الشريعة علم عظيم من علوم المسلمين، هو (علم الفقه) وهو علم اسلامي المنشأ، اسلامي المصدر، اسلامي الوجهة، اسلامي المنهج، تفرغ له من نوابغ الأمة أئمة كبار، فصلوا مسائله، وقعدوا قواعده، وضبطوا به الحياة الاسلامية، فردية واجتماعية، منذ يولد الانسان الى أن يموت، بل قبل الولادة، وبعد الوفاة.

كما وضعوا الضبط استدلالته، فيما فيه نص، أو فيمالا نص فيه، علما جليلا، هو علم (أصول الفقه) الذي يعتبر من مفاخر التراث الثقافي الاسلامي وهو المعبر الأصدق عن (فلسفة المسلمين)، أكثر من تمثيل مدرسة الفلسفة المشائية الاسلامية، كما قال بحق شيخنا مصطفى عبد الرازق رحمه الله.

وللشريعة الاسلامية خصائص تميزها عن كل الشرائع والأنظمة، سواء أكانت دينية أم وضعية.

فهي شريعة ربانية، لأن مصدرها الأساسي وحي الله في كتابه وعلى لسان رسوله، فهي تشريع عليم حكيم، بر رحيم، خلق الانسان وهو أعلم بما يصلحه ويرقى به فردا ومجموعاً ألا يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير؟

وهي شريعة انسانية، لأن الانسان هو الذي يفهمها، وهو الذي ينفذها، ولأن فيها المحافظة على دينه وحياته وعقله ونسله وعرضه وماله، فهي شريعة رب الانسان من أجل صلاح الانسان.

وهي شريعة أخلاقية، ليست مهمتها تقنين ما تعارف عليه الناس ـ كما كان القانون الروماني ـ بغض النظر عن صواب العمل أو خطئه، خيريته أو شريكته. ولكن مهمتها تقنين الاخلاق، والنظرة الى الانسان من حيث أنه مكلف مسئول، قبل أن يكون مطالبا سائلا.

وهي شريعة واقعية، فهي لا تحلق ـ كالطوباويين ـ في مثاليات مجنحة، بل تشرع للانسان على الأرض، تقدر دوافعه، وتراعي ضروراته، وترعى حاجاته، ولا تغفل الاعذار الطارئة، والأحوال الاستثنائية، والظروف المخففة، ولهذا كان من أوصاف رسولها عند أهل الكتاب أنه «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم أصرهم والاغلال التي كانت عليهم».

وهي شريعة منطقية، لأن أحكامها ـ فيما عدا التعبديات المحضة ـ معللة مفهومة، فهي لا تجمع بين مختلفين، ولا تفرق بين متماثلين، ولهذا شرعت القياس لاعطاء الشيء حكم نظيره اذا اشتركا في العلة الجامعة، ولم يكن بينهما فارق معتبر، وكان من أدلتها عند المحققين من فقهائها: الاستصلاح والاستحسان ورعاية العرف.. وغيرها.

وهي شريعة خالدة متجددة معا، تجمع بين الثبات والمرونة، فهي خالدة في أصولها وكلياتها ومصادرها، لأنها خاتمة الشرائع الالهية، ولهذا تكفل الله بحفظ مصدرها الأول وهو القرآن «انا نحن

نزلنا الذكر وانا له لحافظون». وهو يتضمن حفظ السنة، فان حفظ المبيّن يقتضي حفظ بيانه، كما قال الامام الشاطبي.

وهي متجددة في فروعها وجزئياتها، لأن الله تعالى أودع فيها من عوامل السعة والمرونة، ما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، من اتساع منطقة (العفو) وهي منطقة الفراغ من النصوص التشريعية، التي تركت للاجتهاد البشري، رحمة من الله غير نسيان.. ومن اهتمام الشريعة بالنص ــ غالبا ــ على المبادىء والاصول الكلية لا على الجزئيات والتفصيلات.. ومن قابلية معظم النصوص الجزئية لتعدد الافهام والتفسيرات.. ومن تقرير محققي العلماء أن الفتوى تتغيب بتغيب الزمان والمكان والعرف والحال.

ولقد دخلت هذه الشريعة بلاد الحضارات العريقة، في فارس والعراق والشام ومصر، وشمال افريقيا، والهند وغيرها.. فلم يضق ذرعها بجديد، ولم يعجز فقهها يوما أن يجد في طبها دواء لكل داء وفي أصولها حلا لكل مشكل.

ولا غرو أن استبحر فقهها، وتعمقت أصوله، وامتدت فروعه، وتنوعت مدارسه، وتعددت مذاهبه، ما بين ظاهري يتمسك بحرفية النص، وقياسي يعمل بالرأي، ومتوسط بين هذا وذاك، مجموعها يكون ثروة حقيقية لا نظير لها في أمة الأمم، وهو ما شهد به الدارسون حتى من غير المسلمين.

ولقد مضت على الأمة الاسلامية ثلاثة عشر قرنا، والشريعة الاسلامية هي المرجع الفذ في كل شئونها، وعلاقاتها، فهي أساس القضاء وأساس الفتوى، وهي الدستور، وهي القانون، لا يفكر حاكم أو محكوم ــ مجرد تفكير ــ في تجميدها أو البحث عن بديل لها، كيف وهم يقرأون في كتاب ربهم أنهم لا خيار لهم أمام حكم الله ورسوله: «انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا: سمعنا وأطعنا».

كما أنها تمثل في اعتقادهم عدل الله بين عباده، ورحمته في خلقه، وحكمه في أرضه. «ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون؟».

ولولا دخول الاستعمار الغربي الى ديارنا منتهزا غفلتنا وضعفنا وتفككنا، وسعيه الدؤوب من أول يوم (لعلمنة) الفكر والتشريع، ما تصور أبعد الناس اغراقا في الخيال، أن تغدو القوانين الوضعية الاجنبية منافسة للشريعة الاسلامية الالهية، بله أن تطاردها وتعزلها عن سلطانها في دارها، وتحتل منصبها الذي لم يشاركها فيه أحد ألفا وثلاثمئة عام.

كل ما كان يطالب به المستنيرون من أبناء الاسلام هو التحرر من ربقة التقليد والعصبية المذهبية، وتجديد الاجتهاد في فقه الشريعة، وهو ما عبر عنه بعضهم بفتح باب الاجتهاد، مع أن أحدا لا يملك اغلاقه وقد فتحه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولهذا لا أجد مبرراً لفريق من أبناء أمتنا يلعنون الاستعمار قديمه وجديده ومع هذا يتمسكون برواسبه ومخلفاته في حياتنا الثقافية والتشريعية.

ولا أستطيع أن أفهم كيف نعطي ـ باختيارنا ـ الوضع الذي نشأ عن دخول التعليمية والتشريعية والاجتماعية والسياسية ـ نعطي هذا الوضع شرعية البقاء، والدفاع عن الذات، ومنحه الحق في منافسة الشريعة الاسلامية الربانية، بحيث يجوز لنا أن نفاضل بين الوضعين، ونختار أي السبيلين ؟!

الصحوة وتطبيق الشريعة الاسلامية:

ان مما يميز الصحوة الاسلامية المعاصرة تعالي صيحاتها للمطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية. فلم تعد همسا في المجالس، أو حديثا عارضا في الأندية والحلقات، بل دويا هائلا، تردده الجماهير، وتتجاوب به الآفاق في جهات الدنيا الأربع.

ولم يعد بامكان أحد أن يتجاهل هذا المطلب الشعبي، الذي يكاد يحوز الاجماع لو استفتي الشعب عليه.

ومن حق الشعوب الاسلامية أن تطالب بالرجوع الى شريعة ربها واحكام دينها لتحل محل القوانين الوضعية الدخيلة، التي فرضت عليها بقرارات فوقية منذ دخول الاستعمار الغربي الى ديار المسلمين.

ولكن تيار الوسطية الاسلامية له هنا جملة ملاحظات أساسية يجب أن ينبه عليها:

(١) ان ما تريده الصحوة الاسلامية أكبر من مجرد تعديل مواد القوانين الوضعية بمواد اسلامية، فالقانون وحده، لا يبني المجتمعات، ولا يحيي موات الأمم، ولا ينفخ الروح في الشعوب الهامدة، انما تصنع ذلك العقائد والقيم والأخلاق.

ولهذا ينكر الاسلاميون الواعون حصر الدعوة الى الاسلام في الجانب القانوني، وحصر الجانب القانوني في تنفيذ الحدود والعقوبات، وكأن الاسلام كله لخص في قطع يد السارق، وجلد الزاني والقاذف والسكير! وان هذا وان كان من الاسلام، فليس هو كل الاسلام، ولا أهم ما في الاسلام ولا أول ما يطلب في الاسلام، ولو قرأنا المصحف وتدبرنا آياته، لم نجد العقوبات تبلغ منها عشرا.

ان الاسلام عقيدة سليمة، وعبادة خالصة، وخلق قويم، وعمل صالح بالصبر، وجهاد في سبيل الله.

كما أنه تشريع وقانون ينظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فلا يجوز أن يطغى الجانب التشريعي على غيره من جوانب التربية والتوجيه التي تشمل سائر مجالات الحياة.

ولهذا ينادي تيار الوسطية الاسلامية بالدعوة الى الاسلام، كل الاسلام، لا بمجرد تطبيق الشريعة بالمعنى الضيق الذي فهمه الكثيرون.

أجل، اننا نريدها حياة اسلامية متكاملة، حياة توجهها عقيدة الاسلام وتسودها مفاهيم الاسلام، وتحركها قيم الاسلام، وتقودها أخلاق الاسلام، وتضبطها تقاليد الاسلام، وأخيراً تحكمها تشريعات الاسلام.

(٢) ان الشريعة لا يمكن أن تطبق تطبيقا حقيقيا الا اذا قام على تطبيقها أناس يؤمنون بقدسيتها، ويتعبدون لله بتنفيذها، وهذا يجعلهم يحرصون على فهمها فهماً دقيقا، وعلى فقه أحكامها ومقاصدها فقها عميقا، ويتفانون في تذليل العقبات أمامها، كما يحرصون على أن يكونوا صورة طيبة لمبادئها، وأسوة حسنة لغير المقتنعين بها، يراهم الآخرون في ايمانهم وأخلاقهم وسلوكهم، فيحبون الشريعة لما يرون من أثرها في حياتهم.

وهكذا كان الصحابة والمسلمون الأوائل ـ رضي الله عنهم ـ أحب الناس الاسلام بحبهم، ودخلوا فيه أفواجا، متأثرين بأخلاقهم واخلاصهم، فقد كان كل منهم قرآنا حيا يسعى بين الناس على قدمين.

ان عيب كثير من التجارب المعاصرة لتطبيق الشريعة الاسلامية، التي كانت موضع المؤاخذة والتنديد من الناقدين والمراقبين: انها نفذت بأيدي غير أهلها، أعني غير دعاتها ورعاتها، أي على أيدي أناس كانوا من قبل في صف المناوئين لها، أو على الأقل، من الغافلين عنها، غير المتحمسين لها.

ان الرسالات الكبيرة تحتاج الى حراس أقوياء من رجالها وانصارها، يكونون هم المسئولين الأوائل عن وضع قيمها وتعاليمها النظرية موضع التنفيذ، وبغير هذا يكون التطبيق أمرا صوريا لا يغير الحياة من جذورها، ولا ينفذ بالاصلاح الى أعماقها.

(٣) ان تطبيق الشريعة ليس عمل الحكام وحدهم، وان كانوا هم أول من يطالب بها، باعتبار ما في أيديهم من سلطات تمكنهم من عمل الكثير من الأشياء التي لا يقدر عليها غيرهم، وقد كان بعض السلف يقولون: لو كانت لنا دعوة مستجابة لدعوناها للسلطان، فان الله يصلح بصلاحه خلقا كثيرا.

وهذا كان في عصر لم يكن زمام التعليم والاعلام، والتثقيف والتوجيه والترفيه بيد السلطان كما هو اليوم.

ومع هذا نقول: ان على الشعب مسئولية تطبيق الشريعة في كثير من الأمور التي لا تحتاج الى سلطان الدولة وتدخل الحكام.

ان كثيرا من أحكام الحلال والحرام، والأحكام التي تضبط علاقة الفرد بالفرد والفرد بالاسرة، والفرد بالمجتمع، قد أهملها المسلمون أو خالفوا فيها عن أمر الله، وتعدوا حدود الله، ولن يصلح حالهم الا اذا وقفوا فيها عند حدود الله تعالى، والتزموا بأمره ونهيه بوازع من أنفسهم، وشعورهم برقابة ربهم عليهم.

ويجب على الدعاة والمفكرين والمربين أن يبذلوا جهودهم لتقوم الشعوب بواجبها في تطبيق ما يخصها من شرع الله، ولا يكون كل همها مطالبة الحكام بتطبيق الشريعة، وكأنهم بمجرد أن يرفعوا أصواتهم بهذه المطالبة قد أدوا كل ما عليهم.!

(٤) ان التدرج سنة من سنة الله في خلقه، وشرعه. فقد خلق الانسان أطواراً، علقة، فمضغة، فعظاما.. الخ، وخلق الدنيا في ستة أيام، الله أعلم بكل يوم منها كم هو؟

كما أنه فرض الفرائض وحرم المحرمات، وفق سنة التدرج مراعاة لضعف البشر ورحمة بهم.

والشريعة قد اكتملت بلا شك. ولكن تطبيقها في عصرنا يحتاج الى تهيئة واعداد لتحويل المجتمع الى الالتزام الاسلامي الصحيح، بعد عصر الاغتراب والتغريب.

وقد تم بعض هذا في بعض البلاد، وبقي بعض، وهو يحتاج الى بذل الجهود، لازالة العوائق ومنع الهزات، وايجاد البدائل، وتربية المنفذين الذين يجمعون بين القوة والأمانة، واجتماعهما في الناس قليل، طالما شكا منه الأقدمون حتى قال عمر: اللهم اني أشكو اليك عجز الثقة، وجلد الفاجر!

ولهذا لا مانع من التدرج في التطبيق، رعاية لحال الناس، كما فعل عمر بن عبد العزيز حين قال لابنه المتحمس الذي عاب عليه بطء التنفيذ: يا بني ان الله ذم الخمر في آيتين، ثم حرمها في الثالثة، واني أخشى أن أحمل على الناس الحق جملة، فيدعوه جملة! يعني أنه يريد أن يسقيهم الحق جرعة جرعة.

كل ما نؤكده هنا ألا يكون هذا مجرد تكأة لتأجيل العمل بالشريعة، وتمويت الموضوع بمرور الزمن، باسم التدرج والتهيئة.

ولهذا نطالب بوضع الخطة للاعداد والتغيير، تعليميا واعلاميا، وثقافيا واجتماعيا. بادئين بما لا يحتاج الى تدرج ولا تهيئة، وانما يحتاج الى صدق.

ولقد أوهم بعض الذين كتبوا مشككين أو معارضين للدعوة الى تطبيق الشريعة، أن الشريعة المدعو الى تطبيقها مادة (هلامية) رجراجة، غير محددة ولا منضبطة، يستطيع كل حاكم أو كل فريق أن يفسرها كما يشاء.

حتى وجدنا من يقول: اي اسلام تدعوننا اليه، وتطالبوننا بتحكيمه؟ فقد رأينا الاسلام الذي ادعى بعض الحكام تطبيقه هو اليوم يختلف من بلد الى آخر. فهناك اسلام السودان، واسلام ايران، واسلام باكستان، واسلام ليبيا!! أو كما عبر أحدهم بصراحة: اسلام النميري أم اسلام الخميني أم اسلام ضياء الحق، أم اسلام القذافي؟

ونقول لهؤلاء: ان الاسلام هو الاسلام، غير مضاف الى أحد الا الى من شرعه أو من بلغه. فهو اسلام القرآن والسنة، ولا يرتبط باسم شخص الا باسم محمد صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله به بشيرا ونذيرا، وداعيا الى الله باذنه وسراجاً منيراً.

ومهما اختلفت التفسيرات، أو اختلفت التطبيقات لشريعة الاسلام، فستظل هناك دائرة غير ضيقة ولا هينة، تمثل الوحدة الاعتقادية والفكرية والشعورية والسلوكية للأمة، تلك هي دائرة (القطعيات) التي أجمعت عليها الامة فكرا وعملا، ورسخت في عقولها وقلوبها وحياتها على امتداد القرون الأربعة عشر، التي قطعتها هذه الأمة.

هناك قطعيات في العقيدة والفكر، وقطعيات في العبادة والشعائر، وقطعيات في الشريعة والنظم، وقطعيات في الاخلاق والآداب، وكلها معا لا يختلف فيها اثنان ولا ينتطح فيها عنزان، كما يقولون.

وهذه القطعيات وحدها هي أساس التغيير، ومحوره، وهي التي تحدد الاتجاه والأهداف، وترسم المنهج والطريق، وتميز الملامح والقسمات.

وأما ما عدا القطعيات من أحكام وأنظمة، فهو لم يترك لعبث الأهواء المتسلطة أو شطحات الافكار الجامحة، أو لاستبداد السلطات المتحكمة، تفهمه كما تريد، وتفسره كما يحلو لها، دون أصل تستند اليه، ولا برهان تعول عليه.

كلا، بل هناك (أصول) و (قواعد) وضعها أئمة الاسلام، للاستيثاق من ثبوت النص الشرعي أولا، ثم لفهم دلالته ثانيا، ثم للاستنباط فيما لا ينصّ فيه ثالثاً.

ومن ثم وجد علم أصول الفقه، وقواعد الفقه، وأصول الحديث، وأصول التفسير، ونحوها من المعينات اللازمة للفهم والاستنباط.

ولا بأس أن تتعدد المدارس في الفهم والاستنباط، على أن يقوم ذلك على أصول منهجية علمية مبنية على الدليل، لا على الهوى أو التقليد.

وربما كان هذا الخلاف مصدر اثراء للفكر الاسلامي، وللعمل الاسلامي اذا وضع في اطاره الصحيح.

الصحوة وهموم الوطن العربي

أما الصحوة الاسلامية فقد عرفناها وأما (هموم الوطن العربي) فهي بقول الشاعر:

ولو كان هما واحداً لاحتملته ولكنه هم وثان وثالث!

واذا ناء شاعرنا بهموم ثلاثة، فكيف اذا كانت همومنا لا تعد بالآحاد، بل بالعشرات والمئات؟! وغدونا ونشيدنا المفضل يتمثل في قول أبي الطيّب:

رماني الدهر بالارزاء حتى فؤادي في غشاء من نبال
فصرت اذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

ومع تكاثر همومنا وأرزائنا، وتزاحم السهام التي تتناوشنا، لا يجوز لنا أن نستسلم للأمر الواقع، ولا ينبغي لنا أن نيأس من اللاج. وقد تعلمنا من نبينا ـ كما تعلمنا من سنن الله في الكون ـ أن الله ما أنزل داء الا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجهله من جهله، وهذا يصدق على الأدوار الاجتماعية والمعنوية، كما يصدق على الأدواء الفردية والمادية.

المهم أن نلتمس الشفاء، ولا نسكت على المرض، وان نلتمسه ممن يعلمه، حتى لا تعالج داء بداء مثله أو أشد منه خطرا، ومن قواعدنا الفقهية الشهيرة: ان الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكبر منه. وشاعرنا العربي يقول:

اذا استشفيت من داء بداء فأقتل ما أعلك ما شفاك!

ولا يتم هذا الا اذا أحسنا تشخيص الداء، وعرفنا أسبابه الحقيقية وأردنا علاجه بصدق، وأن يكون العلاج استئصالا للمرض، وليس مجرد أقراص تسكن الألم الى حين، أو مراهم تداوي السطح، ولا تنفذ الى ما وراء ذلك من الأسباب الأساسية الباطنة.

ان همومنا التي نشكو منها كثيرة كثيرة، ولكن أصولها يمكن أن تتركز في عدد محدود ينبغي أن نتفق عليه. فما هي أصول هذه الهموم؟

في ندوة (التراث وتحديات العصر) التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة، في صيف سنة ١٩٨٥م حدد د. سعد الدين ابراهيم التحديات في أربعة أمور، أطلق عليها رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية.

وأنا أضيف الى هذا الرابوع ثالوثا آخر، يتمثل في التخاذل والتمزق والتسيب، لتصبح الهموم سبعة كاملة، أسردها فيما يلي:

(١) هم التخلف المزري، الذي يجب أن نتحرر منه سعيا الى التقدم والتنمية.
(٢) هم الاستغلال أو التظالم الاجتماعي، الذي تئن تحت أثقاله الفئات الضعيفة والكادحة، وواجب المسارعة الى علاجه تحقيقا للعدالة الاجتماعية.
(٣) هم الاستبداد والطغيان الداخلي، الذي أصبح شرا من الاستعمار الخارجي، ووجوب مقاومته، سعيا الى الحرية والشورى.
(٤) هم التغريب والتبعية الفكرية والاجتماعية والتشريعية، وواجب التحرر منها بحثا عن الاستقلال والأصالة.
(٥) هم التخاذل المذل أمام العدوان الصهيوني المتغطرس، الذي يجب أن نتجاوزه سعيا الى النصر والتحرير.
(٦) هم التفتت أو التمزق المخزي، الذي فرق الوطن الواحد، والشعب الواحد، الى أوطان وشعوب متجافية، بل متعادية، وهو ما يجب أن نتخلص منه طلبا للوحدة والتضامن.
(٧) هم التحلل والتسيب الخلقي، الذي عشش في وطننا الكبير، بمختلف صوره، والذي يجب أن نتطهر منه سعيا الى التماسك والاستقامة.

فكيف تنظر الصحوة الاسلامية الى هذه الهموم؟ والى أي حد تهتم بها، وتسعى الى علاجها؟ وما نوع العلاج أو الحل الذي تقدمه في سبيلها؟

نظرة شمولية لتشخيص أدوائنا:

ان للصحوة الاسلامية نظرة خاصة في تشخيص أدوائنا، ووصف العلاج لها، وهي نظرة تتسم بالشمول والعمق. وهي ترى أن الخطأ أو الخطر في علاجنا لأوصاب وطننا العربي الاسلامي يكمن في فقدان النظرة الشمولية العميقة لهمومنا. ويتمثل ذلك فيما يلي:

(١): في النظرة الجزئية:

التي تفصل أجزاء الكل بعضها عن بعض، وتنظر الى كل أمر منفصلا عن غيره أو الى المجتمع بعيدا عن الفرد.

والواقع يقول: ان الحياة كلها نسيج واحد متصل اللحمة بالسدى، لا ينفصل فيها جانب عن جانب، الا من باب التجريد الذهني، والتقسيم النظري.

ولقد قال أحد السياسيين بحق: ان الاقتصاد أعظم خطرا من أن يترك للاقتصاديين وحدهم وهذا ما يقوله الاقتصادي أيضا: ان السياسة أخطر من أن تترك خالصة للسياسيين». وهو ما يمكن أن يقوله السياسي والاقتصادي عن التربية مثلا: انها أعظم وأخطر من أن تترك للتربويين وحدهم.

ذلك ان كل واحد من هذه الجوانب يؤثر في الجوانب الأخرى سلبا أو ايجابا، ولا يسوغ بحال أن يستقل مجال منها بالعمل وحده، دون أي صلة بالمجالات الأخرى، بلا تعاون ولا تنسيق.

منذ سنوات قريبة عقد مكتب التربية العربي لدول الخليج ندوة مهمة موضوعها:
(ماذا يريد التربويون من الاعلاميين؟) ظهرت بحوثها في عدة أجزاء.

ومن الواضح أن التربويين يريدون من الاعلاميين الا تهدم الأجهزة الاعلامية في الليل ما تشيده المؤسسات التربوية في النهار، وان يتعاون الفريقان على بناء الانسان الصالح والمجتمع الصالح.

ولا شك أن للتربويين مطالب من السياسيين والاجتماعيين والعلميين والمهنيين وكل الفئات، مثل ما طالبوا الاعلاميين.

كما أن للفئات الأخرى مطالب عند التربويين أيضا، فاذا أردنا التغيير والاصلاح حقا فلننظر: ماذا تريد شرائح المجتمع وفئاته المختلفة بعضها من بعض؟

لهذا تحاول الايديولوجيات الثورية دائما أن تسيطر على الحياة، كل الحياة، لتوجهها جميعا، وتؤثر فيها جميعا وفق فكرتها، والا فان الاعلام قد يهدم ما تبنيه التربية، والمدرسة قد تنقض ما يشيده المسجد، والسياسة قد تهدم ما يبنيه كل هؤلاء، فاذا لم تكن هناك نظرة متكاملة لحياة المجتمع وأهدافه، وقيمه العليا ومصالحه الكبرى، ومحاولة التنسيق بين مختلف المؤسسات والأجهزة، فان جهود البناء والتعمير ستضيع سدى، وتذهب جفاء، ما دامت معاول الهدم تعمل في الجانب الآخر، أو الجوانب الأخرى، وهو ما شكا منه الشاعر قديما بقوله:

متى يبلغ البنيان يوما تمامه ... اذا كنت تبنيه وغيرك يهدم؟!

٢ ــ في النظرة السطحية:

وأبرز ما يمثل هذه النظرة اعتقادنا أن همومنا ومشكلاتنا مادية محضة، واننا نستطيع أن نعالج الماديات بعيدا عن المعنويات، وان حديث الايمان والاخلاق، يجب أن يطرح جانبا اذا تحدثنا عن مشكلات السياسة أو معضلات الاقتصاد، أو مصائب التخلف وطموحات التنمية. فلا يصلح لرجال الاقتصاد، وزعماء السياسة وخبراء التنمية، أن يتحولوا الى (دراويش) يتحدثون عن الدين والقيم والفضائل، والأتون مستعر الاوار حول غول الديون، وشبح الجوع، وخطر العدو، وفساد مرافق الحياة!

ومن السطحية أيضا أن نحسب اننا بمجرد أن ننادي بالاسلام شعارا، أو نغير مواد القانون الوضعية بمواد اسلامية، يطلع علينا الصباح، وقد حلت كل مشكلاتنا وشفينا من كل أدوائنا، غافلين عن أن لله في خلقه سننا لا تحابي ولا تلين، منها: ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وان التغيير

يحتاج الى عمل طويل النفس، وتوجيه متعدد الجوانب متنوع الوسائل، وتربية عميقة الجذور، مديدة المراحل، وان الاصلاح يحتاج الى تخطيط مدروس، ورؤية واضحة للأوجاع وأسبابها، واعداد للمستقبل في ضوء الاستفادة من دروس الماضي وامكانات الحاضر، كما يحتاج الاصلاح الى رجال يجمعون بين القوة والامانة، يقودون سفينة التغيير الى بر الأمان.

ان كثيراً من المتدينين ــ بل من الدعاة الدينيين أنفسم ــ يقرأون بعض الآيات من القرآن الكريم، ويفهمونها فهما مغلوطا، مثل قوله تعالى: «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض» (الاعراف). وقوله: «ومن يتق الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب» (الطلاق: ٢، ٣) وقوله: «وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا» (الجن). وقوله: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الأنبياء). فهم يحسبون الايمان والتقوى والاستقامة والصلاح مجرد أداء الشعائر، والاكثار من التسبيح والتهليل والتكبير، والامتناع عن المحرمات المعروفة من الزنى والسكر، وأكل لحم الخنزير ونحوها... مع تغييب العقل، واهمال العلم، واغفال العمل، ومجافاة السنن، وانتظار البركة من السماء والسماء ــ كما قال عمر رضي الله عنه ــ لا تمطر ذهبا ولا فضة.

ولو رجعوا الى ما كان عليه المسلمون الأوائل الذين أورثهم الله في الأرض، ومكن لهم فيها، وجعلهم أئمة وبدلهم من بعد خوفهم أمنا، لعرفوا أنهم لم يحققوا ذلك الا بالجهد، والعرق، والعلم والفكر الدؤوب، والجهاد الصبور، وهكذا فهموا الايمان والتقى والاستقامة والصلاح، فمزجوا بين الروح والمادة، ووازنوا بين العمل للدنيا والعمل للآخرة، وجمعوا بين حظ النفس من الحياة، وحق الرب في العبادة.

٣ــ في النظرة القطرية:

التي يقول كل قطر فيها: نفسي نفسي، أو بلدي أولا، وتوهم أنه يستطيع أن ينجو بنفسه لو عاش وحده، وانعزل في دائرة حدوده، حتى لا يحمل هموم الأشقاء من اخوانه ولا يعنى بالاسهام في حل مشكلاتهم.

وهيهات هيهات أن يستطيع قطر واحد ــ مهما بلغ حجمه أو غناه ــ النجاة وحده والوصول وحده، في عصر التكتلات الكبيرة، التي لا مكان فيها للصغير الا أن يكون مكان الذيل من الرأس، أو العبد التابع من السيد المتبوع.

٤ــ في النظرة الآنية:

التي تُعنى بهموم الحاضر في غفلة من المستقبل، كأن المهم عندها أن تتخفف من عبء هذه الهموم الذي يئودها حملها، ولا عليها اذا ألقت الحمل من فوق كاهلها ليحمله الجيل التالي، أو الأجيال التالية، أضعافاً مضاعفة.

فهي في الواقع نظرة موغلة في الانانية، لا تليق بنظرة الأبوة الحانية، التي تجعل لأب يشد على بطنه من الطوى، ليوفر اللقمة لولده وفلذة كبده.

ولهذا كان من العيب كل العيب على هذا الجيل أن يأكل رزق الاجيال القادمة مما أفاء الله به من النفط وغيره من المعادن، أو مصادر الرزق الموقوته بزمن يقصر أو يطول، لكنه محدود.

كما لا يجوز له أن يتوسع في الاستهلاك، ويستقرض المليارات بالربا الماحق المحموق، ليحمل أعباء هذه الديون الى الأجيال التي لم تطرق بعد أبواب الحياة.

قد جاء عن أبي بكر رضي الله عنه، قوله: لا يعجبني الرجل يأكل رزق أيام في يوم واحد.

يعيب الصدّيق ــبقوله هذاــ الرجل المتلاف الذي يسرف في النفقه، ويتوسع في الاستمتاع، حتى يستهلك في يوم واحد، ما كان يمكن أن يكفيه أياما، وقد يعتريه بعد السعة ضيق، فيندم على سرفه فيما فات، ولات ساعة مندم.

واذا كان هذا معيباً في شأن الفرد، فهو أشد عيبا في شأن المجتمع، حين يأكل رزق أجيال في جيل واحد، كالأب المسرف الذي ينفق كل ثروته في حياته، ويدع ورثته من بعده ولا مورد لهم، يقيهم هوان العيش وذل السؤال، وهو ما منعه النبي صلى الله عليه وسلم، حين نهى سعد بن أبي وقاص، أن يوصي ما له كله أو ثلثيه أو نصفه وهي وصية في البر والخيرــ ولم يأذن له بأكثر من الثلث، قال: والثلث كثير. «انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس» متفق عليه.

ان عقلية (أحيني اليوم، وأمتني غدا) عقلية متخلفة يرفضها المنطق، ويرفضها الخلق ويرفضها الاسلام.

٥ــ في النظرة التلفيقية:

التي تحاول أن تجمع بين فلسفات وأفكار متنافرة الأصول، متباينة الغايات، متعارضة المناهج، مثل الجمع بين الاسلام والعلمانية، أو الاسلام والماركسية، أو الاسلام والرأسمالية، أو بين الحضارة الاسلامية عموما، والحضارة الغربية، فلا يكون ذلك الا ضربا من اضاعة الوقت والجهد، أو العبث بعقول الناس والتدليس عليهم، سرعان ما ينكشف زيفه.

وقد رأينا في تراثنا محاولات تلفيقية باءت بالفشل، مثل محاولات (اخوان الصفا) في التلفيق بين الدين والفلسفة.

وكثير من النظرات التي نسميها (توفيقية) هي في حقيقتها (تلفيقية)، ولهذا كان نصيبها الاخفاق أيضا، مثل محاولات الفارابي وابن سينا ــوبعدهما ابن رشدــ في التوفيق بين عقائد الاسلام الثابتة، وأفكار أرسطو عن الاله والكون والوجود.

بل حاول الفارابي أن يوفق أو يلفق بين رأيي الحكيمين، يعني الفيلسوفين الكبيرين: أفلاطون وأرسطو ــ رغم اختلافهما المعروف في المنهج والنظرة ــ بدعوى أن الحقيقة واحدة لا تختلف. ووحدة الحقيقة أمر مسلم به، ولكن أفكار الباحثين عنها ليست واحدة، ولا يمكن أن يكون الشيء وضده واحدا.

أما الذي نؤمن به فهو (الاقتباس) و (التطعيم)، على أن يظل الأصل غالبا متميزا. وفرق بين اتجاه (الاقتباس والتطعيم) وبين اتجاه (التوفيق أو التلفيق). أن التطعيم يقتضي أن هناك شيئاً أصيلاً قائما بذاته، له جذوره وامتداده وكيانه وخصوصيته، يطعم بشيء آخر من جنس مقارب له، ولكن لا يلغيه ولا يغير طبيعته وخصائصه، أما التوفيق أو التلفيق فيقتضي المعادلة بين طرفين، كل منهما أصل بذاته. ولهذا يتعلقان (الاقتباس والتطعيم) بالوسائل لا بالأهداف، وبالفروع لا بالأصول، وبالكيفيات المتغيرة لا بالقيم الثابتة.

وقد رأينا مثل الغزالي والراغب الاصبهاني، وغيرهما من المفكرين المسلمين، يستفيدون من الفلسفة اليونانية كثيرا، من تقسيماتها وتحليلاتها ومصطلحاتها، ولكنهم جعلوا ذلك في خدمة الفكرة الاسلامية، والقيم الاسلامية. على أن أعظم ما في الحضارة الغربية أمران: العلم التجريبي، والديمقراطية السياسية.

أما العلم فهو في الأصل مقتبس من حضارتنا، كما شهد بذلك شهود من أهلها (بريفولت، وجورج سارتون، وجوستاف لوبون وغيرهم)، فاذا أخذناه فهي بضاعتنا ترد الينا.

وأما الديمقراطية السياسية، فأصولها عندنا في البيعة والشورى، وحق المسلم بل واجبه، في النصيحة لائمة المسلمين وعامتهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقرير مبدأ المساواة والاخاء بين الناس، الذين خلقهم الله من ذكر وأنثى، وجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا.

وعلى كل حال، فان أخذ النافع، واقتباس الحكمة من أي وعاء خرجت، أمر لا مراء فيه، وقد روى البخاري في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: الا كل شيء، ما خلا الله اطل» وكان لبيد حين قالها من شعراء الجاهلية.

في النظرة التبريرية:

ونعني بها تلك النظرة التي تقوم على تبرير الواقع القائم، وهو واقع لم نصنعه نحن، ولم نفكر فيه، انما صنع لنا، وفرض علينا، دون اختيار منا، ولا اعتبار لرأينا ولا استشارة لنا.

والذي فرض هذا الواقع هو الاستعمار الذي رأى وقرر، وصمم ونفذ، كما فعل هذا الواقع الذي ورثناه عن عهد الاستعمار، نجده في جوانب كثيرة مناقضا لأصولنا الاسلامية، ومواريثنا الثقافية، ومع هذا يحاول فريق منا أن يمنح هذه الجوانب الدخيلة علينا، سندا شرعيا للاستمرار

والبقاء، وهي زنيمة مقطوعة النسب عن أمتنا وحضارتنا. أي أنهم يريدون أن يخلعوا عن رأس (الخواجة) الأوروبي (قبعته) ويلبسوه (عمامة) اسلامية! أو (عباءة) عربية!

وما أكثر ما قرأت، وسمعت من كتابات ومحاضرات، تركب الصعب، والذلول، لتغلف هذا الواقع وتبرره دون حجة ناهضة.

واسخف هذه التبريرات ما حاول أن يستخدم الاسلام نفسه في تبرير ما يناقض الاسلام! وذلك في فترات الهزيمة النفسية أمام زحف الحضارة الغربية، وهي في أوج قوتها ونحن في حضيض ضعفنا، حتى رأينا من يحاول تحليل الحرام، واسقاط الفرائض وتعطيل الشريعة، باسم الشريعة ذاتها، حتى حاول هذا التيار يوما أن يقتحم (الأزهر) نفسه على يد الشيخ علي عبد الرازق في كتيبه الشهير (الاسلام وأصول الحكم)، ولكن الأزهر غضب غضبته التاريخية وأخرجه من زمرة العلماء.

ان رفض الاسلام علانية أقرب الى الجدية من هذا الهزل الذي يلبس لبوس الجد، وما هو الا تبرير مكشوف القناع لواقع مرفوض رفضا كليا من جمهور الأمة.

نظـرة الصحـوة:

ان الصحوة الاسلامية تنظر الى هموم الوطن العربي، نظرة شاملة تتسم بالاصالة والعمق والتمييز، ممتدة في الماضي، واعية للحاضر، متطلعة الى المستقبل، وهي تقدم نظرتها لانقاذ الوطن العربي في صورة مشروع أحياء متكامل يعيد الى الفرد الثقة والأمل، والى الأمة هويتها وانتماءها، ويقودها في طريق الاستقلال الحضاري والتميز الثقافي. يجمع بين الايمان الراسخ والعلم المتجدد، ويرحب بالجديد النافع والقديم الصالح، تعمل فيه التربية بجانب التشريع، ويتكامل فيه الجامع والجامعة، ويلتحم فيه الحاكم بالشعب، ويتضامن فيه العرب بعضهم ببعض، ويربط العرب بالأمة الاسلامية من المحيط الى المحيط، مشروع يتخذ الاسلام أساساً والايمان منطلقا، والاخلاق ضرورة. ويعتبر العلم عبادة، والعمل فريضة، والتنمية جهادا في سبيل الله، ويعبيء قوى الأمة لمعركة التنمية بكل جوانبها الانسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويعمل على زيادة الانتاج وترشيد الاستهلاك وعدالة التوزيع، وسلامة التداول، ويأخذ من الحضارة الحديثة أفضل ما عندها من العلم والتكنولوجيا وحسن الادارة والتنظيم، متجنبا ما أصابها من الوهن والانحلال في نواحيها الايمانية والاخلاقية والانسانية، مما هو أصيل فيها، ومما هو طارىء عليها، مستغنيا بما عندنا عما عندها، رافضا نمط حياتها في الاستمتاع والاستهلاك، سالكاً سبيل القناعة والاعتدال، مؤمنا بأن للحياة غايات أكبر من مجرد المتعة والجري وراء المنافع المادية واللذات العاجلة.

مشروع يقوم على تحريك شعوبنا كلها لتتعبد لله بالعمل، وتفجير طاقاتها المخزونة للابداع والاتقان، في ظل حكومات شرعية دستورية منتخبة انتخابا حرا نزيها، وفي ظل نظام شورى (ديمقراطي) حقيقي يسود فيه القانون، ويحس كل فرد فيه بالأمان على نفسه وماله وأهله وحرماته،

ويشعر أنه حر يستطيع أن يقول (لا) بملء فيه، دون خوف من سياط الجلادين، وسجون المستبدين.. نظام يستطيع فيه الشعب أن يلتقي في المسجد مع حاكمه كل يوم، أو كل جمعة على الأقل، وأن يرد عليه ولو كان على المنبر، وأن يقول له ما قيل لابن الخطاب: لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد سيوفنا!

مشروع يستنفر الأمة لمقاومة الخطر الاسرائيلي، والعدوان الصهيوني، الذي اغتصب الأرض، وشرد الأهل، وأذل العرب، وأهان المسلمين، وتحدى العالم، فلابد من تعبئة أمة العرب والاسلام، بايمان جديد، يرد اليها روح الحياة وحياة الروح، ويذكرها بأيام خالد وقطز وصلاح الدين. ويقودها بكلمة التوحيد وصيحة التكبير، لا بالولاء لفلان وعلان من الناس.

ذلكم هو مشروع الصحوة للانقاذ والاحياء، وهو مشروع ليس بالمستحيل ولا بالمتعذر اذا أصدقت النيات، وصحت العزائم، وفيه وحده النجاة والخلاص، «ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم».

واني أوكد بكل ثقة أننا لن يتم لنا استقلال حقيقي سياسي، واقتصادي، ولن نتحرر من التبعية بكل ألوانها، ولن تستقل لنا شخصية، ولن يتم لنا انبعاث حضاري حقيقي، نابع منا، ومعبر عنا، منا مبدأه، والينا منتهاه، وبنا قيامه، ولنا ثمراته، اذا ظللنا للغرب ذيولا وطلالا منه الارسال، ومنا الاستقبال، منه الفعل ومنا الانفعال، منه الانتاج ومنا الاستهلاك، عليه أن يبدع وعلينا أن نقلد، عليه أن يغني وعلينا أن نردد.

اذا ظللنا على هذا المنوال، فهيهات أن ننشيء لنا حضارة تخصنا.

أغلب الظن أننا سنبقى أسارى لحضارة القوم، يأخذون تمرها، ويلقون لنا بنواها، ويأكلون لحمها، ويمنون علينا بعظمها.

سنظل نستهلك أدوات الحضارة ولا ننتجها، نشتريها ولا نصنعها، سنظل نستورد من الغرب المواد الغذائية التي بها نقيم أودنا، والأسلحة التي نحمي بها أوطاننا!

سيتفنن الغرب في استلاب الأموال التي أفاءها الله علينا، حتى لا نبني بها شيئاً يغنينا عن الاستيراد، وينفع أجيالنا التالية، حتى يدعوا لنا ولا يلعنونا.

سيغرقوننا في دوامة استهلاكية لا تنتهي، يأخذون المواد الخام من ديارنا بأرخص الأثمان، ثم يعيدونها الينا مصنعة يسيل اليها لعابنا، فنشتريها منهم بأغلى الأثمان.

حتى ما ليس لنا حاجة اليه يلحون علينا بوسائلهم حتى يخلقوا عندنا حاجات تسوقنا الى شراء منتجاتهم، فنشتري ونشتري ونشتري حتى نغرق في بحر من الديون لا قرار له، ولا شاطيء له.

اننا أحوج ما نكون الى انسان يستغني عما عند القوم من كماليات وتَرَفيات وترفيهيات، انسان قادر على ضبط نفسه بالقناعة، والزهد، وأن يعيش على نصف بطنه عند اللزوم، بل يشد الحجر عليها عند الضرورة، انسان يقول ما قالت المرأة العربية قديما:

لبيت تخفق الأرياح فيه	أحب اليَّ من قصر منيف!
ولبس عباءة وتقر عيني	أحب اليَّ من لبس الشفوف!
وأكل كسيرة في قعر بيتي	أحب اليَّ من أكل الرغيف!

اننا نجد مثل هذا السلوك الآن حلما بعيد المنال، ومثالا مغرقا في الخيال، بل شيئاً قريبا من المحال.

وما ذاك الا لأن الناس أصبحوا عبيدا للعادات الاستهلاكية التي أدخلتها عليهم الحضارة الغربية بأساليبها الماكرة، واعلامها الساحر، ووسائلها الجهنمية المخططة.

ولكن تغيير عادات الناس وسلوكياتهم ليس بالمستحيل، اذا دخل على الناس ايمان جديد، يقودهم من داخلهم، ويخاطبهم من أعماقهم، ويعينهم على تغيير أنفسهم بأنفسهم.

ان الايمان الديني هو الشيء الوحيد الذي يمكنه أن يغير الانسان تغييرا جذرياً، وينشئه خلقا آخر، جديدا في أهدافه، جديدا في اتجاهه، جديدا في منطقه، جديدا في أخلاقه، جديدا في أسلوبه.

ذكر القرآن لنا نموذجا بارزا لهذا التغيير الكلي السريع، وهو سحرة فرعون حين أعلنوا ايمانهم برب العالمين، رب موسى وهرون، وقالوا لفرعون ومن معه: «لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض انما تقض هذه الحياة الدنيا».

وذكر التاريخ لنا أعظم مثل لذلك أمة العرب، كيف كانوا قبل الاسلام، وكيف صاروا بعد الاسلام.

مر قائد من قواد الفرس على جماعة من جند المسلمين، فرآهم ــ بعد أن توضوا وتطهروا ــ يصلون صفوفا، وراء أمامهم كالبنيان المرصوص، كأن على رؤوسهم الطير، اذا قرأ انصتوا، واذا ركع ركعوا، واذا رفع رفعوا، فقال: أكل كبدي عمر، لقد علم هؤلاء البداة مكارم الأخلاق!

والحق أن الذي علمهم، وعلم عمر معهم، انما هو الاسلام.

نحن في حاجة الى تربية الأمة على نمط حياة جديد، مستمد من قيمنا، ومتلائم مع حاجاتنا، ومتناسب مع امكاناتنا، سائر على نمط الحياة الغربية، حتى لا يعود تقليدها أكبر همه، ولا مبلغ علمه، ولا محور سعيه.

ويسرني أن أسجل هنا بكل اعجاب كلمة للدكتور جلال أحمد أمين في: (ندوة التراث وتحديات العصر) قال فيها:

«ان اطلاق وصف التنمية على ما حدث وما زال يحدث للاقتصاد والمجتمع العربي هو وصف أقرب الى السخرية منه الى وصف الواقع، يراد باطلاقه تسكين الناس وتخديرهم حتى يتمكن الجراح الغربي من اتمام مهمته. الدخل يبدو وكأنه يتعاظم، والسلع تتكاثر، والمدن تتضخم، والمدارس تتضاعف، والكباري العلوية والانفاق وكأنها ذاهبة أو عائدة من أعمالها، والسفن تأتي بالبضائع وتذهب بغيرها، والناس تهاجر وتأتي بالسلع، والأمر يبدو وكأن تنمية تحدث، والذي يحدث في الواقع ليس أكثر من عبث الأجنبي بأمة لا تدري ما تصنع!

فالعرب يبيعون رأسمالهم من النفط ويسمون ثمنه دخلا قوميا، أو يقبضون رسوما على ما وهبه الله أو الأجداد لهم،كقناة السويس والاهرامات وأبي الهول، ويحسبونها في عداد الناتج القومي. ويبيعون الطاعة للأجنبي مقابل الهبات، ويعقدون القروض لبناء الكباري العلوية لكي تمر عليها سياراته، أو لشراء الأسلحة منه ليقاتلوا بها أعداءه، ويعلمون أبناءهم لغة الأجنبي ليخدموا في بنوكه وشركاته، أو يصدرونه للخارج ليشتروا بثمنه أجهزة تعرض فضائح الأجنبي وجرائمه وسخافاته. فاذا قلت لهم: حذار، ان هذه التنمية معيبة ومشؤومة، قالوا لك: ما عليك، ان لدينا خطة خمسية سوف نتدارك بها الأمر، واذا بالمخططين يجتمعون لمناقشة ما اذا كان معدل النمو المستهدف يجب أن يكون ٧ بالمائة أو ٧٫٥ بالمائة! فأي أمل يمكن أن يساورنا في أن يؤدي الاستمرار في تبني المنطلقات والمسلمات نفسها الى وضع أفضل مما نحن فيه؟ انما يكمن الأمل في طرح كل مسلمات التنمية الغربية وبديهياتها للمساءلة والشك، ولن نجد ما يمكن أن نستلهمه في ذلك الا التراث»(١).

١ ــ هم التخلف

ان أول همومنا العربية والاسلامية، الذي لا يختلف فيه اثنان هو هم التخلف المزري الذي ما زالت أمتنا ترزح تحت نيره الثقيل والذي صنف وطننا كله في دائرة ما سموه (العالم الثالث) أو (البلاد النامية).

ونعني بالتخلف: اننا لازلنا عالة على غيرنا في دنيا العلم التجريبي والتكنولوجيا الحديثة. حتى ان نضف ما نأكله أو أكثر لا نزرعه، وجل ما نستعمله لا نصنعه!

وحتى السلاح الذي ندافع به عن أرضنا وعرضنا لم يزل صناعة أجنبية، نستورده ولا ننشئه!

ان من المحزن حقا، أن تكون بلادنا زراعية، ولا نحقق لأنفسنا الغذاء الكافي. وان من المخجل أن مناطق من فلسطين ظلت بأيدينا زمنا طويلا صحراء قاحلة، فلما استولت عليها اسرائيل حولتها الى واحة خضراء.

أما تخلفنا الصناعي فحدث عنه ولا حرج.... نستورد في كثير من بلادنا من الصاروخ الى الابرة، مع أن فقهاء الاسلام اعتبروا اتقان كل علم أو مهنة، أو صناعة يحتاج اليها المسلمون، فرض كفاية.... كما اعتبروا ذلك عبادة وقربة اذا صحت فيه النية.

وهذا ما جعلني أقول دائما: ان الامة التي أنزل الله عليها (سورة الحديد) لم تتعلم صناعة الحديد.

وكان حسبها أن تقرأ قوله تعالى «وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس»، لتستخدم الحديد في الميدانين المدني والعسكري. ففي قوله «بأس شديد اشارة الى الصناعات الحربية، وفي قوله «ومنافع للناس» اشارة الى الصناعات المدنية. وللأسف لم نحسن هذه ولا تلك!.

لقد بدأت مصر نهضتها الصناعية مع اليابان في عصر واحد، بل قبل اليابان، فأين مصر من اليابان اليوم؟

ولقد رأينا بلادا لم تبدأ نهضتها الا من قريب، ولكنها خطت خطوات جبارة في وقت قياسي، كما في كوريا التي بدأت بعد الحرب العالمية الثانية نهضتها الصناعية، التي أصبح اليابانيون يرونها منافساً خطرا لهم.

ترى هل لدى الانسان الياباني والكوري والصيني والاوروبي من المواهب والقدرات ما ليس عند الانسان العربي أو المسلم، حتى تقدم القوم وتخلفنا؟؟

لقد طال تخلفنا وطال، حتى كاد يحسبه بعض الناس لازمة من لوازمنا الذاتية، كأن التخلف عربي، كما أن التقدم غربي! بل ربما توهم بعض من يجهلون التاريخ ان الاسلام هو سبب تخلفنا، ما دام المسلمون ــ كل المسلمين ــ متخلفين! وما دام كل المتقدمين غير مسلمين!

ونسى هؤلاء ان حضارة العالم كانت لعدة قرون اسلامية، وكانت لغة العلم في العالم هي اللغة العربية، وكانت مراجع العلم العالمية في الفلك والفيزياء والطب وغيرها مراجع اسلامية، وكانت جامعات المسلمين موئل الطلاب من جميع أنحاء الدنيا، وكانت أسماء علمائنا في شتى التخصصات ألمع الأسماء في الشرق والغرب.

ولم يعد عذر أن نبقى في سجن التخلف والعالم كله يتقدم من حولنا، وعندنا من الحوافز الدينية والاخلاقية والعملية ما يفرض علينا التقدم فرضا. ولدينا من الطاقات المادية والبشرية ما يؤهلنا للسير في قافلة التقدم، واللحاق بركب الزمن الذي ننتسب اليه.

اننا في حاجة الى أن نخطط لأنفسنا، بعد أن نحدد أهدافنا، لننطلق الى بناء التقدم المنشود، بناء تشترك فيه كل الفئات والطبقات، تشارك في تخطيطه، وتشارك في تنفيذه، وتشارك في جني ثمراته.

ان التقدم الذي يلائمنا، وينبع من ذاتنا حقا، هو التقدم المتوازن المتكامل، فهو تقدم اقتصادي تنموي، يصحبه ويلازمه تقدم سياسي واجتماعي وثقافي وأخلاقي وديني، وهو في كل هذه الجوانب، متكامل متوازن أيضا.

فاذا أخذنا التقدم الاقتصادي مثلا، نجد فكرة الاسلام فيه، أنه لا يهتم بجانب على حساب جانب، فلا يعنى بالتجارة مثلا على حساب الزراعة، ولا يهتم بالزراعة على حين يغفل الصناعة أو العكس، بل يعنى بها كلها لأهميتها.

فقد رغب الاسلام في الزراعة والغرس واحياء الموات أعظم الترغيب. وليس منا من يجهل الحديث الصحيح المشهور «ما من مسلم يغرس غرسا، أو يزرع زرعا، فيأكل منه انسان أو طير أو بهيمة الا كان له به صدقة».

وأعجب منه حديث: «ان قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فان استطاع الا يقوم حتى يغرسها، فليغرسها». رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد.

ولكن الاسلام ــ برغم ترغيبه في الزراعة وتنويهه بمثوبة أهلها ــ كره لأمته أن تحصر نشاطها وجهدها الاقتصادي في دائرة الزراعة وحدها. وأنكر على أبنائه أن يكتفوا بالزرع وحده ويتبعوا أذناب البقر وكفى، مهملين الصناعات والحرف الاخرى، التي تكتمل بها مقومات الامة القوية، وعناصر الحياة الطيبة العزيزة. وفي هذا قصور بين في كفاية الامة، يعرضها للخطر.... ولا غرو أن جاء في الحديث ما يدل على أن ذلك مصدر شر وبلاء وذل يحيق بمجموع الامة، وهو ما صدقه الزمن كل التصديق.

روى ابو داود عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ «اذا تبايعتم بالعينة (وهي صورة من التحيل على أكل الربا باسم البيع) وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه عنكم، حتى ترجعوا الى دينكم».

ان هذا الحديث الشريف يرسم بعباراته الوجيزة صورة للمجتمعات الزراعية الوادعة المستسلمة، التي لا هم لها الا الزرع واتباع أذناب البقر واهمال أمر الجهاد والاعداد، وهو ما يجعلها فريسة سهلة الوقوع من براثن المرابين في الداخل والغزاة من الخارج، فلا مناص اذن من العمل على تكامل كل عناصر القوة المادية والاقتصادية للأمة، فلا يكتفى بزراعة عن صناعة، ولا بصناعة مدنية عن صناعة حربية، ولا بهذه وتلك عن التجارة، ولا بالجميع عن التربية الجهادية، والاعداد العسكري، الذي يرهب عدو الله وعدو المسلمين.

وما ينبغي ملاحظته وجوب اقامة التوازن بين حق الاقطار والأقاليم في استغلال مواردها، وتنمية ثروتها، وان تأخذ بنصيبها منها، وبين حق الأمة الكبرى في سد الثغرات، وبناء الصناعات الثقيلة

الكبرى، وتحقيق تكامل اقتصادي، يهيء للأمة اكتفاء ذاتيا، ويجعلها قادرة على اتخاذ قرارها بنفسها وفي أرضها دون حاجة الى أن تمد يدها لغيرها، وهذا ما توجبه المصلحة المشتركة التي جعلت العالم الآن ينقسم الى كتل كبيرة اقتصادية وسياسية، وهو ما توجبه الاخوة الاسلامية ووحدة العقيدة. وتفرضه النصوص الوفيرة «وتعاونوا على البر والتقوى» «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا».

وبجوار هذا التوازن المكاني بين أقطار الأمة بعضها وبعض، يجب أن يتحقق توازن زماني أيضا، بين أجيال الأمة بعضها وبعض. على معنى أنه لا يجوز أن يفرض التقشف والحرمان والجهد الشاق على جيل معين، تضحية منه أو تضحية به في سبيل جيل آخر أو أجيال لاحقة في عالم الغيب، وقد قال الفقهاء في موقف مشابه: لا يجوز التضحية بالام عند تعسر الولادة من أجل جنينها، لأن حياتها حقيقية، وحياته موهوبة غير متحققة، ولا يضحى بالحقيقي في سبيل موهوم. كما أنها أصل وهو فرع، فكيف يضحى بالأصل من أجل فرعه؟

وأهم من ذلك أنه لا يجوز أن يسرف جيل من الأجيال في استغلال الموارد الطبيعية، والاستمتاع بالثروة الوطنية على حساب الاجيال القادمة.

واذا كان الشرع قد نهى الافراد عن الاسراف والتبذير، بحيث لا يتخم شخص بجوع شخص آخر، ولا يملء شر الاوعية ــ وهو بطنه ــ بأن يجور ثلث طعامه على ثلث شرابه، أو ثلث نفسه، كما لا يأكل رزق عدة أيام في يوم واحد، فكذلك لا يجوز أن يأكل جيل واحد رزق عدة أجيال قادمة، نتيجة السرف والترف والتوسع وسوء الاستهلاك.

واذا كان الأب العاقل الرحيم يجتهد أن يدخر لأولاده من بعده ما يساعدهم على شق طريقهم في الحياة بقوة وأمل، ولو بحرمانه أحياناً من بعض ما يشتهيه.... فان على الأمة أن تنهج هذا النهج مع أجيالها، حتى يتكافل بعضها وبعض، وحتى يدعو لاحقها لسابقها، ولا يلعن آخر الأمة أولها.

وهذا ما لاحظه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ومن وافقه من فقهاء الصحابة، حين أبى ان يقسم الارض المغنومة على الفاتحين، كما طلب بذلك بعض الصحابة، واتجه الى ابقائها في أيدي أربابها، وفرض خراج عليها لبيت مال المسلمين، لتكون ذخرا للأجيال اللاحقة. وعبر بعض الفقهاء عن ذلك بأنه «وقفها» على المسلمين. وقد كان حجة عمر في صنيعه هذا آيات توزيع الفيء في سورة الحشر (٧ ــ ٩).

فقد قررت الآيات توزيع عائد الفي توزيعا عادلا، لا زال غرة في جبين الانسانية، فجعلت نصيبا فيه للجيل الحاضر من المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وصودرت ملكياتهم بغير حق الا أن يقولوا: ربنا الله، ومن الانصار الذين فتحوا صدورهم ودورهم لاخوانهم المهاجرين فآووا ونصروا، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

وأشركت مع هذا الجيل الذي بذل وضحى أجيالا أخرى، عبر عنهم القرآن بقوله (والذين جاءوا من بعدهم يقولون: ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا).

وبهذا علمتنا الآيات الكريمة أن الأمة كلها وحدة متكاملة على اختلاف الأمكنة وامتداد الأزمنة، وانها ــ على مر العصور ــ حلقات متماسكة، يعمل أولها لخير آخرها، ويغرس سلفها ليجني خلفها، ثم يأتي الآخر فيكمل ما بدأه الاول، ويفخر الاحفاد بما فعله الاجداد، ويستغفر اللاحق للسابق، ولا يلعن آخر الأمة أولها.

وبهذا التوزيع العادل، تفادى الاسلام خطأ الرأسمالية التي تؤثر مصلحة الجيل الحاضر ومنفعته، مغفلة ما وراءه من الأجيال، كما تجنب خطأ الشيوعية (كما في عهد ستالين وماوتسي تونج) التي تتطرف كثيرا الى حد التضحية بجيل أو أجيال قائمة، في سبيل أجيال لم تطرق أبواب الحياة.

ولهذا قال الفقيه الجليل معاذ بن جبل لأمير المؤمنين عمر، حين هم بقسمة الارض ــ أول الأمر ــ على الفاتحين: والله اذن ليكونن ما تكره: أنك ان قسمتها اليوم صار الربع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون فيصير ذلك الى الرجل والمرأة!! ثم يأتي بعدهم قوم يسدون من الاسلام سدا، وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم»... قال: فصار عمر الى قول معاذ (٢).

ومن هنا قال عمر لبلال وغيره ممن عارض وقف الارض على الامة كلها (٣): «تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء؟!».

ومن ثم يجب أن نقف مع أنفسنا وقفة مراجعة وتقويم، لسلوكنا مع ذلك الكنز العظيم الثمين، الذي ننفق منه باسراف، يبلغ حد الاتلاف، ويستهلك منه جيلنا ما كان يكفي لعدة أجيال، وأريد بهذا الكنز: النفط ــ البترول. هذه المادة النفيسة الغالية التي أودعها الله بين يدي أمتنا، لتكون ذخيرة لها ولأجيالها المتعاقبة، في عصر تخلفت فيه عن ركب الأمم المتحضرة.

كان الواجب أن نأخذ من هذا الكنز بحساب، حتى لا نجور على حق من بعدنا، ولكنا لم نبال الا بأنفسنا، وتوسعنا في السحب من رصيدنا هذا توسعا لو صنعه الفرد في ماله، لقلنا عنه: سفيه يجب الحجر عليه، وغل يده عن التصرف في حر ماله. حفاظا على حق نفسه وحقوق غيره.

واذا كان ثمة عذر لنا في بعض العقود السابقة من السنين، لتمكن النفوذ الأجنبي من مقدراتنا حين ذاك، فلم يعد لنا اليوم عذر بعد أن أصبحنا سادة أنفسنا، والمستقلين بالتصرف في ثرواتنا.

وحسب هذا الجيل، والجيل الذي قبله أيضا ما أنفقه، بل ما أحرقه، من هذا الكنز الذهبي الكبير.

ولكن السؤال الكبير هنا : ما الذي يحول بيننا وبين التقدم والنماء المنشود ؟؟

العقبات في طريق التقدم والنماء :ـ

أن هناك عقبات شتى تقف في طريقنا الى التنمية والتقدم الحقيقي، اذا لم نخطط ونعمل جاهدين للتغلب عليها، فسنظل ندور حول أنفسنا، لا نخرج من دائرة التخلف. والصحوة الاسلامية هي المؤهلة للتغلب على هذه العقبات :ـ

١ ـ أولى هذه العقبات المسافة الشاسعة التي بيننا وبين الدول المتقدمة علينا، فلازلنا حتى اليوم في موقف المستوردين والمستهلكين، ولازالوا هم الصناع والمنشئين.

اننا نحاول أن نرتقي الى عصر الصناعة الأول عندهم، وهو الذي كانت تعمل فيه الآلة لتوفير الجهد البدني للانسان. أما هم فقد ارتقوا الآن الى «عصر الصناعة الثاني»، وهو الذي تعمل فيه الآلة لتوفير الجهد الذهني للانسان، عصر الحاسبات والخازنات الآلية للمعلومات. أي عصر «الكومبيوتر» الذي بلغت صناعته الآن مستويات مذهلة، واتسعت استخداماته حتى شملت كافة مجالات الحياة، وأصبحت الدول الصناعية نفسها منقسمة في هذا المجال ما بين متقدم ومتخلف، فالولايات المتحدة واليابان في المقدمة، والدول الأخرى تأتي بعدها بمراحل كثيرة. وأصبحت «الأجيال» الجديدة من هذا المخلوق «الكمبيوتر» أكثر تقدما وتفوقا من الأجيال القديمة بمقادير هائلة.

فكيف نلحق بركب القوم، والشقة بعيدة بيننا وبينهم ؟! والبلية التي لا تنكر أنها لا تضيق بمرور الايام، بل تزداد اتساعا، وكيف لا ونحن لا نزال نسير بسرعة الجمل، وهم يسيرون بسرعة الطائرة، بل الصاروخ ؟!

وكما أن في دنيا الاقتصاد يكون الغنى أقدر على أن يزيد غناه بيسر وسهولة، من الفقير الذي يريد أن يحصل غنى جديدا. كذلك في دنيا العلم والتكنولوجيا، من ملكهما استطاع بهما أن يفتح كل يوم آفاق جديدة في مجالهما، فالعلم يدفع الى المزيد من العلم، والتكنولوجيا المتفوقة تسهل المزيد من التفوق وتغرى به.

فنحن أشبه بالفقير الذي يريد أن يكون ثروة من الصفر، وهم أشبه بالرأسمالي الذي يجد المجالات مفتوحة أمامه، لتصبح ألفه مليونا، ومليونه بليونا، بلا معاناة !.

٢ ـ العقبة الثانية : أن الدول التي تملك ناصية العلم والتكنولوجيا، والتي نحتاج للتتلمذ عليها لنأخذ عنها العلم وتطبيقاته، ليست مخلصة في تعليمنا ما عندها، ولا حريصة على تقدمنا.

انها تجاملنا حينما تسمينا «الدول النامية» مجاملة لنا، وتلطفا منها بدل أن تسمينا «الدول المتخلفة»، ولعلها تقصد بذلك الى ايهامنا بأننا في طريق النماء بالفعل، على حين لازلنا في طور التخلف.

والحقيقة ان هذه الدول تعمل على بقائنا في مكاننا، كالثور في الساقيه، يدور ويدور، والمكان الذي انتهى اليه هو الذي ابتدأ فيه.

انها لا تساعدنا على تنمية التقدم، بل تعمل جاهدة على «تنمية التخلف» كما سماه أحد الباحثين.

فلم يكف الغرب الشره ما صنعه في مرحلة الابادة والاسترقاق في القارات الثلاث (ذبح الغرب أربعين مليونا من الهنود الحمر في امريكا، واسترق مائة مليون انسان باللصوصية والحيلة والسوط في افريقيا، وامتص دماء خمسمائة مليون في آسيا...) ولم يشبع نهمه ما حصل عليه من ثروات وكنوز ومكاسب في مرحلة «النهب العالمي» التي يسمونها مرحلة «الاستعمار» من باب تسمية الشيء بضده! حين كانت بلاد الشرق والعرب والاسلام «بقرة حلوبا» للغرب. وكان اقتصادها كله «خادما» للاقتصاد الغربي مهمتها أن تقدم المواد الخام للمصانع الغربية، ولو على حساب الانتاج الغذائي لأهل البلاد، وتستغل الايدي العاملة الكادحة بالسخرة والسياط، بدل نقلها عبيدا الى ما وراء البحار! كانت هذه البلاد تزرع القمح وتأكل التبن، وتزرع القطن ولا تجد ما تلبسه.

لم يكف الغرب ما صنعه في المرحلتين السابقتين حتى أضاف الى أمجاده مجدا جديدا يتمثل في مرحلة «تنمية التخلف» كما سماها د. شاكر مصطفى.

ان كل قوى الدنيا أثيرت ضد العرب حين ارتفعت أسعار البترول سنة ١٩٧٤. استكثر الغرب أن يزداد الدخل القومي لبعض دول العالم الثالث. ومع ذلك فان الدخل البترولي العربي كله لا يساوي الانتاج القومي لايطاليا وحدها. وثلاثة أرباع عائداته انما تعود مرة أخرى الى المؤسسات الغربية أما لتسديد الاستهلاك وأما ودائع أبدية.... الله أعلم بمصيرها!

ويتحدثون عن معونات الدول المتقدمة للدول المتخلفة.... ان ٧٣٪ من المعونات التي قدمت للعالم الثالث في السبعينات كانت تعود الى أصحابها في سنة دفعها نفسها.

النهب المزمن القديم لا يستمر فقط ولكنه يزداد، وتضاف اليه الآن عمليات أخرى من التدمير لهذا العالم المنكوب:ـ

ـ امتصاص خبراته البشرية الناشئة لئلا تتكون منها قاعدة تنموية قوية.

ـ الربط بعجلة الاستهلاك ليكون أكثر تأثرا بتهديد الجوع.

ـ اثارة جميع عوامل التمزق الاجتماعي والديني واللغوي والسياسي والاقتصادي في المجتمعات النامية لتكون أضعف من أن تستغل خبراتها أو ترفض الخنوع....

انها التنمية للبلاد النامية ولكن على الطريقة الغربية، تنمية التخلف.

ولا أريد أن أذكر هنا كيف يغري الغرب المتقدم العقول النابغة من أبنائنا ليستخدمها عنده ويحرم منها بلادها! وأكثر من ذلك أن أجهزة سرية ترصد العبقريات الشابة التي يتألق نجمها في سماء العلم، وخاصة في الميادين الحساسة كالذرة والالكترونيات ونحوها، لتدبر اغتيالها بسبب أو آخر!!

ولعل يوما يأتي تنشر فيه أسرار أحداث من هذا النوع ،تكشف لنا ماذا يكنه الغرب للشرق عامة، والشرق الاسلامي خاصة؟

وهل ننسى ما بذله القوم من جهود مستميته لوأد جهود باكستان في سبيل الوصول الى صنع قنبلة نووية؟ حتى لا يوجد بلد اسلامي واحد يملك هذا السلاح على حين ملكه اليهود في اسرائيل، والهندوس في الهند، وغير هؤلاء وهؤلاء؟!

وهل ننسى ضرب اسرائيل للمفاعل النووي العراقي؟ وهل يتصور أن يتم هذا دون علم من أمريكا، وتسهيل ومعاونة من أجهزتها وأقمارها الصناعية؟

ومعنى هذا كله: أن اعتمادنا على الغرب اعتمادا كليا انما هو اعتماد على فراغ، ولابد أن نعتمد ـ بعد الله تعالى ـ على أنفسنا.

٣ ـ وعقبة ثالثة: أننا ما دامت أوضاعنا الاجتماعية والسياسية والفكرية والتربوية والاخلاقية كما هي، فلسنا أهلا لامتلاك تكنولوجيا متطورة.

فالتكنولوجيا ليست مائدة تنزل من السماء حافلة بما لذ وطاب، كالمائدة التي طلبها الحواريون من المسيح عيسى عليه السلام، ولكنها ثمرة لشجرة لابد أن تغرس وتسقى وتتعهد، حتى تؤتى أكلها بأذن ربها.

فلا بد من تربية سليمة تهيء لزهرات العقول الذكية أن تتفتح، وتجد المناخ الملائم لبروزها ونمائها واثبات وجودها، وتجد من المجتمع التشجيع والمعاونة، وتجد من الأنظمة السياسية ما يسهل لها بلوغ أرقى المستويات، ويضع بين يديها من الامكانات ما يمكنها من الاستفادة من خبراتها في الرقي بوطنها، ومنحها من الحوافز وحرية الحركة ما يصقل مواهبها، ويؤهلها للابداع والافتنان.

أما اذا كان أكبر هم المؤسسات التعليمية والجامعية تخريج جيوش من الموظفين، وكان البحث العلمي على الهامش، والباحثون والمبتكرون في مؤخرة الصفوف، والنابغة يوضع في غير مكانه المناسب، ليحل محله الموالي أو المحسوب أو الثرثار، أو المنافق، وجو الأمن والحرية غير متوافر، وهذا كله بما يدفع الى تزايد العقول المهاجرة من أوطانها الى العالم الغربي يوما بعد يوم، حيث تعد هذه العقول اليوم لا بالمئات بل بالألوف في أوروبا وامريكا.

انها تجد هناك أمنها وحريتها ورخاءها وتقديرها واثبات وجودها العلمي. وكثير من أصحاب العقول يفعل ذلك كارها، غير راضي النفس ولا منشرح الصدر، ولا قرير العين.

ان مناخ الحرية والعدل واعطاء كل ذي حق حقه، هو الذي يتيح للمواهب أن تبرز، وللقدرات أن تعمل.

في أدبنا العربي يحكون أن عنترة العبسي كان محقورا من قبل أبيه وقبيلته لسواد لونه، فكان موكولا اليه رعي الابل، شأنه شأن عبيد أبيه، فلما أغارت على قبيلته بعض القبائل الاخرى وفتكت بها، وقف يتفرج، لا يشارك ولا يتحمس، فنظر اليه أبوه وقال له: كر! فقال الفتى في مرارة: العبد لا يحسن الكر، وانما يحسن الحلاب والصر! فقال الأب: كر وأنت حر!
وهنا وثب الفتى كالليث الهصور، وأبدى من البطولة في الدفاع عن حوزة القبيلة، ورد المغيرين، ما جعله حديث الجميع. ان كلمة تقدير واحقاق للحق هي التي أعادت للفارس المهضوم اعتباره، وردت اليه كرامته وجعلته بعد ذلك أسطورة للعرب في الشجاعة والفداء. وقد تحدث عن قومه بني عبس وموقفه منهم في بعض شعره فقال:ـ

قد كنت فيما مضى أرعى جمالهمو   واليوم أحمي حماهم كلما نكبوا

فهل وعى حكامنا والمسئولون فينا هذا الدرس، ليخرجوا من رعاة الجمال «عناتر» من نوع جديد، شجاعتهم في عقولهم، وعدتهم العلم والتفوق، وسلاحهم «التكنولوجيا»؟!

أراد أحد الحكام العرب في وقدة من وقدات الحماس أن يستقطب الكفايات والعبقريات العلمية العربية والاسلامية المهاجرة الى الغرب، وبعث مندوبيه ودعاته هنا وهناك، يدعون هذه الكفايات أن تدع مهاجرها لتعود الى وطن عربي مسلم تحقق فيه ذاتها، وتخدم فيه دينها وأمتها، ويعدونهم بأن كل الامكانات المادية والأدبية ستوفر لهم، وأن مدينة للعلم والبحث والتكنولوجيا ستنشأ وتقوم بوجودهم، وان... وان... من المبشرات التي جعلت كثيرين منهم يستجيبون للدعوة، ويرحبون بالعودة، وكلهم رجاء وأمل، وعزيمة على العمل، ولكنهم بعد قدومهم، للبلد الذي دعاهم واستضافهم فوجئوا بجو غريب، وعوملوا كأنهم أسرى حرب، أخذت منهم جوازات السفر فلم يعودوا قادرين على أية حركة أو انتقال الا باذن ولا اذن.

وغدوا محكومين لبعض العسكريين الذين يعاملونهم كأنهم جنود في مرحلة التدريب، ولم تطق هذه العقول هذا السجن الاجباري، فلم تكد تتاح لها فرصة الافلات حتى رجعت الى مهاجرها، وهي تنشد قول الشاعر العربي القديم حين ركب دابته، وخاطبها وهو حر آمن :ـ

عـدس بـالـعـبـاد عـلـيـك امـارة أمـنـت، وهـذا ـتحـملين ـ طـليـق!

٤ ـ وعقبة رابعة: أننا نريد أن ندخل عصر التكنولوجيا المتطورة فرادى متفرقين، فكل دولة عربية أو اسلامية، تريد أن تتقدم وتتطور بامكاناتها الخاصة، وفي دائرتها المحدودة، وهيهات لدولة نامية مهما بلغت من القدرة المالية والعددية أن تستطيع اللحاق بقافلة الدول الصناعية وحدها.

واذا كنا نقول عن الفرد: أنه قليل بنفسه كثير باخوانه، وضعيف بمفرده قوي بجماعته، فكذلك الدول. الدولة الواحدة بمعزل عن شقيقاتها أضعف من أن تحقق الأمل الكبير في التقدم العلمي التطبيقي. ولكن الدول الاسلامية التي تزيد على الاربعين، أو على الاقل العربية التي تزيد على العشرين، تستطيع أن تعمل عملا، اذا تجمعت قدراتها، واتحدت اراداتها واجتمعت كلمتها.

انها لا ينقصها المال، وبخاصة الدول النفطية منها، ولا ينقصها العدد، وهم نحو ١٥٠ مليونا من العرب، ونحو مليار من المسلمين، ولا تنقصها العقول المبدعة، وفي الغرب وحده منها الكثير، ولكن ينقصها العزم والتخطيط وتجميع الطاقات وتوحيد الجهود

ولقد أقامت مجموعة من البلاد العربية ـ في وقت من أوقات الاتفاق أو التقارب السياسي ـ هيئة عربية للتصنيع مقرها القاهرة. وقلنا: الحمد لله خطوة مباركة، ثم كان شؤم ما سموه «مبادرة السلام»، وما ترتب عليها من خلاف في السياسة العربية، سببا في حل هذه الهيئة الصناعية.

اننا في عصر الانتاج العريض، وفي عصر التكتلات الكبرى، وفي عصر الأسواق المشتركة، والويل للصغار اذا تفرقوا في سوق يسيطر عليها الكبار متجمعين.

٥ ـ وعقبة خامسة: ان الامة لم تعبأ تعبئة معنوية للوصول الى التقدم والنمو المنشودين، لظن الكثيرين ممن بيدهم أزمة الامور عندنا: أن لا صلة للماديات بالمعنويات، ولا علاقة للدين بالدنيا، ناسين أن الانسان هو وسيلة التكنولوجيا، كما هو هدفها. وان الانسان انما تحركه أهداف وحوافز وقيم، يمكن أن تفجر فيه طاقات هائلة، يستطيع أن يتخطى بها العقبات، ويصنع ما يشبه المعجزات. ولهذا كان العنصر الديني في غاية الأهمية لانسان مجتمعاتنا الذي لا يؤثر فيه شيء مثل كلمة الدين، ولا يحفزه حافز الى العمل والابداع مثل حافز الايمان.

وطالما قلت: أن لكل أمة روحا وشخصية خاصة، ولكل شخصية مفتاحها الذي لا يفتح مغاليقها غيره، مثل مفتاح السيارة، التي لا يدور محركها ولا تتحرك عجلاتها الا به. انك اذا وضعت فيها مفتاحها الخاص بها، فانك بلمسة واحدة قادر على أن تحركها وتصل بها الى ما تريد. اما اذا أردت أن تحركها بغير مفتاحها فهيهات هيهات. لا تستطيع أن تحرك سيارة النقل بمفتاح «الصالون» ولا سيارة امريكية بمفتاح سيارة ايطالية. انها محاولة فاشلة وتضييع للوقت والجهد بلا حاصل.

وليس معنى هذا أننا بالتسبيح والتهليل، أو الصلاة أو الصيام، أو تلاوة القرآن ــ وحدها ــ قادرون على أن نحقق أهدافنا، ونسابق خصومنا. كلا، فما قلت هذا أبدا ولا أقوله ولن أقوله. فان مفتاح السيارة الحقيقي لن يحركها اذا كان خزانها فارغاً من «البنزين»، أو بطاريتها فارغة من الكهرباء، أو عجلاتها فارغة من الهواء، أو بها عطب يمنعها من الحركة والانطلاق. لابد من استيفاء الشروط، وانتفاء الموانع، لكي يؤدي المفتاح مهمته في دفع السيارة الى الأمام.

٢ ــ هــم الظلــم الاجتماعــي

رغم المناداة من زمن طويل بالعدالة الاجتماعية، وقيام أحزاب تنادي بالاشتراكية، فان الظلم الاجتماعي في أوطاننا لا زال حقيقة واقعة.

هناك فئات تتمتع بامتيازات غير معقولة، تجعلها تلعب بالملايين لعبا، حيث يتاح لها من الفرص والامكانات، ما يجعل الثراء اليها يطرق بابها، وأن لم تتعب في السعي اليه.

والى جوار هؤلاء نجد أناسا يبحثون عن لقمة الخبز، فلا يجدونها، واذا وجدوها فبشق النفس، مغموسة بالعرق والدمع والدم.

قصور فاخرة لاتجد من يسكنها، واذا سكنها أصحابها فهي أيام معدودة من صيف أو شتاء.. وفي مقابلها عشش من الصفيح، أو البوص، أو اللبن، وحجرات في الحارات والأزقة، في الأحشاء الدقاق للمدن، في كل حجرة منها عائلة من زوجين وأولاد، وربما معها أم أو أب!

شباب بلغوا سن الثلاثين أو أكثر، لا يستطيعون الزواج، لأنهم لا يجدون شقة صغيرة تؤويهم وزوجاتهم. وواحد ينفق في ليلة عرسه ربع مليار من الدولارات أو تزيد!

أناس لا يجدون (القروش) المعدودة، لسد جوع، أو لستر عورة، أو لعلاج مريض، وغيرهم يعبثون بالملايين، ينفقون نفقة المسرفين، بل المتلفين، ويعيشون عيشة (أولي النعمة) المترفين، الذين اعتبرهم

القرآن أعداء كل رسالة وخصوم كل اصلاح أو تغيير.. وشيوع هذا الترف، وبروز أصحابه، نذير بهلاك المجتمعات ودمارها، وفقا للسنة التي ذكرها القرآن في قوله تعالى: «واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا».

ذلك ان التظالم الاجتماعي، يؤثر تأثيراً سلبياً على السياسة، وعلى الاقتصاد والتنمية، وعلى الاخلاق أيضا.

فحين تحتكر الثروة فئة من الناس، أو تتمتع أسرة أو طبقة بامتيازات لا تتوافر لغيرها، يعني ذلك أنها القادرة على التأثير في السياسة، والوصول الى المناصب السياسية العليا، بسطوتها الاقتصادية ونفوذها لدى من بيدهم الأمر.

وفي جانب الاقتصاد والتنمية، حين يرى الناس أن العاملين يحرمون، وأن القاعدين يكسبون، وان الذين يكسبون الملايين هم لصوص الانفتاح، وتجار المخدرات، وموردو الأطعمة الفاسدة، والالبان الملوثة بالاشعاع القاتل، وأمثالهم من المتاجرين بصحة الشعب، وحياة الأجيال. وان توزيع الثروة لا يتم وفق قوانين العدالة التي جاء بها الدين وقامت بها السموات والأرض، ولكن وفق معايير تحكمية، أو أهواء بشرية، سينعكس ذلك سلباً على العمل والانتاج كما ونوعا.

بل ان الشعور بالظلم قد يجعل الفرد لا يتحمس للدفاع عن وطنه، الذي لم يطعمه من جوع، ولم يؤمنه من خوف. وسيقول متذمرا ما قال المثل العامي: في همكم مدعوون، وفي فرحكم منسيون! أو ما قاله الشاعر قديما:

وإذا تكون كريهة ادعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب!

وهذا ما جعل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول لواليه على حمص، حين كتب اليه يطلب مالا لبناء سور المدينة، فقال له: حصنها بالعدل، ونق طرقها من الظلم! يريد ان المدينة التي يشعر أهلها بقيام الحق والعدل فيها يحميها أهلها ويستميتون في الدفاع عنها، قبل أن تحميها الأسوار والتحصينات.

وفي مجال الاخلاق والعلاقات الاجتماعية، يشيع التظالم رذائل الحقد والحسد والبغضاء، وهي التي اعتبرها الحديث النبوي (داء الأمم) وسماها (الحالقة) لا لأنها تحلق الشعر، ولكن تحلق الدين.

كما ان روح الانتهازية وحب الاثراء من أي طريق، وأقرب طريق، وفقد الثقة بحدودي الاستقامة والجد في العمل.. كل أولئك وغيرها بعض آثار الظلم الاجتماعي وهي من الموبقات للأمم والمجتمعات.

والتيار الاسلامي يقدم الحل العادل للخلاص من الظلم الاجتماعي، واقامة العدالة الاجتماعية، وتقريب الفوارق بين الأفراد والطبقات، بحيث لا يزداد الغني غنى، والفقير فقرا، في ظل فلسفة كلية تمزج بين الروح والمادة وتجمع بين حسنتي الدنيا والآخرة، وتوفق بين مطامح الفرد ومصالح المجموع.

(١) احترام الملكية الخاصة اذا تحققت من طريق مشروع، مع ايجاب قيود وتكاليف ايجابية وسلبية على المالك، باعتبار المال مال الله في الحقيقة، وهو مستخلف فيه. ومنع المالك من الاضرار بغيره، وبخاصة الاضرار بالمجتمع فملكيته ليست مطلقة، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام.

(٢) تحريم موارد الكسب الخبيث، من مثل الاتجار في المواد المحرمة كالمسكرات والمخدرات، أو الغصب أو السرقة، أو الرشوة، أو استغلال النفوذ، أو أي طريقة لأكل أموال الناس بالباطل.

(٣) تحريم الربا والاحتكار، وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة.

(٤) مصادرة الملكية المجموعة من حرام، لحساب الفئات الفقيرة والمحرومة، وان طال الزمن على تملكها، فمضي الزمن لا يحل الحرام في الاسلام.

(٥) مساءلة كل من أثرى ثراء مفاجئا، أو جمع مالا مشتبها في طريقة كسبه أيا كان مركزه، وبخاصة كبار موظفي الدولة، وهو قانون «من أين لك هذا؟». وقد بدأه النبي صلى الله عليه وسلم، ونفذه في أكثر من واقعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٦) منع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع، ملكية خاصة، اهتداء بحديث «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار» وكانت هي الاشياء الضرورية للعرب في عصر النبوة، ويقاس عليها الآن كل ما يضر امتلاكه للافراد.

(٧) منع المالك من السرف والترف والتبذير في ماله، لما للجماعة من حق فيه، الى حد جواز الحجر عليه وغل يده عن التصرف فيه «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما» وتربية المجتمع عموما على الاعتدال في الاستهلاك وعدم اضاعة المال مما لا يعود على الفرد ولا الجماعة بنفع مادي ولا معنوي، ومحاربة العادات المسرفة في الاستهلاك حفاظا على الثروة الخاصة والعامة.

(٨) اعتبار العمل حقا لكل انسان قادر، وواجبا عليه في الوقت نفسه، وعلى الدولة أن تهيء للفرد العمل المناسب، وأن توفر له من التدريب ما يلزمه، ولا يجوز اعطاؤه من الزكاة، وهو قادر، فانها لا تحل لذي مقدرة سوي له ولمن يكلف باعالته.

(٩) فرض الزكاة على أغنياء الأمة لترد على فقرائها، والغني كل من ملك نصابا من مال نام، والفقير كل من لايجد تمام الكفاية. والزكاة هي أول الحقوق في المال، وليست آخرها، ففي المال حقوق سوى الزكاة.

(١٠) اعانة ذوي الحاجات الطارئة مثل الغارمين (المدينين) وأبناء السبيل (كاللاجئين).

(١١) تحقيق التكافل العام، الذي يجعل المجتمع كالجسد الواحد، بدءاً بتكافل الأقارب، فتكافل أهل الحي أو أهل القرية، فأهل الاقليم، فالمجتمع كله بعد ذلك، فكل مواطن في المجتمع الاسلامي ــ مسلما أو غير مسلم ــ يجب أن يتحقق له تمام كفايته. وهو ما يشمل المأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن، والعلاج، والتعليم، وكل مالا بد له منه له ولأسرته، بما يليق به، من غير اسراف ولا تقتير. ويؤخذ ذلك من الزكاة، ومن موارد الدولة الأخرى، وقد وضحنا ذلك في كتابنا (مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام).

(١٢) رعاية التكافل الزماني ــ الى جوار التكافل المكاني ــ وهو التكافل بين الأجيال بعضها ببعض، بحيث لا يطغى جيل على حقوق الاجيال التي بعده، بتبديد الثروة الوطنية، أو الاسراف فيها، أو تحميلها أعباء نتيجة سوء تصرف الجيل القائم، وقد وضحنا بعض ذلك في الحديث عن (التخلف).

(١٣) توزع الثروة وفق قاعدة (الفرد وبلاؤه) وقاعدة (الفرد وحاجته) واقرار مبدأ الميراث والوصية كما شرعهما الله، وهما من عوامل تفتيت الثروات الكبيرة.

(١٤) تقريب الفوارق الشاسعة بين الأفراد والطبقات بالعمل المخطط الدؤوب على رفع مستوى الفقراء، والحد من طغيان الأغنياء، كيلا يبقى فقر مدقع وبجواره ثراء فاحش. عملا بتوجيه القرآن في حكمة توزيع الفيء على الفئات الضعيفة «كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم».

(١٥) تنمية الثروة الفردية والجماعية، بمالا يضر بقيم الأمة وأخلاقها وعقائدها، فالاقتصاد الاسلامي اقتصاد أخلاقي، ولا يقبل الاسلام النمو الاقتصادي اذا كان على حساب المثل العليا ــ ولهذا أهدر المنافع الاقتصادية للخمر والميسر لما وراءهما من الاثم الكبير ــ، ومنع حج المشركين وطوافهم بالبيت عرايا وان خسر المسلمون من وراء ذلك مكاسب مادية «فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا، وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء».

٣ـ هـم الاستبـداد السياسـي

ومن أعظم هموم الوطن العربي والاسلامي هم الاستبداد السياسي: استبداد فئة معينة بالحكم والسلطان، برغم أنوف شعوبهم، فلا هم لهم الا قهر هذه الشعوب حتى تخضع، واذلالها حتى يسلس قيادها، وتقريب المداحين بالباطل، وابعاد الناصحين بالحق.

هذا الاستبداد خطر على الأمة في فكرها وفي أخلاقها، وفي قدرتها على الابداع والابتكار. ولسنا في حاجة الى أن نعيد ما كتبه، الشيخ عبدالرحمن الكواكبي في كتابه الشهير (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) عن مضار الاستبداد، وآثاره في حياة الفرد، وحياة الجماعة. وان كان الاستبداد اليوم أشد خطرا من قبل بمراحل ومراحل، مما أصبح في يد السلطة من امكانات هائلة تستطيع بها أن تؤثر على أفكار الناس وأذواقهم وميولهم، عن طريق المؤسسات التعليمية والاعلامية والتثقيفية والترفيهية والتشريعية، وجلها ــان لم يكن كلهاــ في يد الدولة.

كما لست في حاجة الى اعادة ما ذكرته عن (الشورى) أو (البعد السياسي) في الاسلام، كما تفهمه الصحوة.

ولكن الذي اؤكده أن الاسلام أول شيء يصيبه الأذى والضرر البالغ من جراء الاستبداد والطغيان.

وتاريخنا الحديث والمعاصر ينطق بأن الاسلام لا ينتعش ويزدهر، ويدخل الى العقول والقلوب، ويؤثر في الأفراد والجماعات، الا في ظل الحرية التي يستطيع الناس فيها أن يعبروا عن أنفسهم، وأن يقولوا: (لا) و (نعم) اذا أرادوا ولمن أرادوا، دون أن يمسهم أذى أو ينالهم اضطهاد.

كما أثبت التاريخ الحديث والمعاصر: أن الدعوة الى الاسلام، انما تضمر وتنكمش حين يطغى الاستبداد، أو يستبد الطغيان.

ولولا الاستبداد الذي استخدم الحديد والنار، ما تمكنت العلمانية في تركيا من فرض سلطانها على التعليم والتشريع والاعلام والحياة الاجتماعية كلها، على الرغم من معارضة الجماهير الاسلامية الغفيرة، والتي لم يستطع الحكم العلماني بعد حكم ستين سنة أن يستأصل جذورها الاسلامية، أو يخمد جذوتها.

ومعظم أقطار الوطن العربي ــوالاسلاميــ قد ابتليت بفئة من الحكام عناهم الشاعر بقوله:

أغـاروا على الحـكـم في لـيـلـة ... فـفـر الـصـبـاح ولـم يـرجـع!

القلوب تكرههم، والألسنة تدعو عليهم، والشعوب تترقب يوم الخلاص منهم لتجعله عيدا أكبر، ومع هذا يُستفتى الشعب على حكمهم، فلا ينالون أقل من ٩٩٫٩٩٩ (التسعات الخمس) المشهورة في كثير من بلادنا، وبلاد العالم الثالث المقهور المطحون.

ان الاستبداد ليس مفسدا للسياسة فحسب، بل هو كذلك مفسد للادارة، مفسد للاقتصاد، مفسد للأخلاق، مفسد للدين، مفسد للحياة كلها.

هو مفسد للادارة، لأن الادارة الصالحة هي التي تختار للمنصب القوي الأمين، الحفيظ العليم، وتضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتثيب المحسن وتعاقب المسيء.

ولكن الاستبداد يقدم أهل الثقة عند الحاكم، لا أهل الكفاية والخبرة، ويقرب المحاسيب والمنافقين، على حساب أصحاب الخلف والدين.

وبهذا تضطرب الحياة وتختل الموازين، وتقرب الأمة من ساعة الهلاك، كما أشار الى ذلك الحديث الصحيح، «اذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة» قيل: وكيف اضاعتها؟ قال: اذا وسد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة».

وكما أن هناك ساعة عامة تطوى فيها صفحة البشرية كلها، توجد لكل أمة ساعة خاصة، يذهب فيها استقلالها وعزها، اذا أسندت أمورها الى من لا يرعى أمانتها، ولا يقوم بحقها، ولا يتقي الله فيها.

والاستبداد مفسد للاقتصاد، لأن كثيراً من الأموال لا تنفق في حقها، ولا توضع في موضعها، بل تذهب لحماية أمن الحاكمين، والتنكيل بخصومهم في الداخل وتدبير المؤامرات لأعدائهم في الخارج، وتكثيف الدعاية لأشخاصهم ونظامهم وتغطية ما يفشل من مشروعاتهم التي لا تأخذ حقها من الدرس، أو درست وضرب عرض الحائط بآراء الخبراء والدارسين، وتمويل المغامرات الجنونية الحربية والسياسية لارضاء طموح الزعيم في فتح البلاد، وقهر العباد!

وخراب المؤسسات العامة، وتفاقم خسائرها السنوية نتيجة سوء الادارة، وشيوع ألوان النهب والسرقات، المكشوفة والمقنعة، لأموال الشعب، وانتشار الرشوة باسمها الخاص أو باسم العمولات والهدايا، والتستر على صفقات مريبة يكسب أفراد من ورائها ملايين، ويخسر الشعب من ورائها بلايين؟.. والوقوع في شراك قروض وديون لا تبني بها صناعة ثقيلة، ولا قواعد انتاجية، ولكن تنفق في أمور استهلاكية، لا تغني من فقر، ولا تقدم لغد، وهذا كله يؤدي الى خلق حالة من اليأس والاحباط وعدم المبالاة لدى الفرد العادي، يؤثر في مردود الانتاج، ومسيرة التنمية كلها.

يحدث كل هذا في غيبة الحرية والشورى الحقيقية، فلا معارضة ولا صحافة ولا ضمانات، حتى منبر المسجد نفسه لا يستطيع أن يأمر بمعروف، أو ينهى عن منكر، لأنه لو فعل كان تدخلا في السياسة، ولا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين!

واذا قرر الزعيم أمراً، فليس من حق أحد أن يسأله: لم؟ بله أن يقول له: لا، فليس في الشعب أحد مثله ذكاء عقل، وشفافية قلب، وحسن ادراك للعواقب واحاطة بالأمر من جميع الجوانب، فهو العلامة في كل فن، والفهامة في كل شيء، وأما من حوله فمهمتهم أن يؤمنوا اذا دعا، وأن يصدقوا اذا ادعى.

من اجترأ واعترض ــ فيا ويله ماذا يلقى، لأنه باعتراضه يصبح عدو الحرية، ولا حرية لاعداء الحرية!

والاستبداد مفسد للأخلاق، اذ لا منفق في سوق الاستبداد الا بضائع النفاق والملحق والجبن والذل والخنوع، وهي الرذائل التي تقتل العزة في الأنفس، والشجاعة في القلوب، وتميت الرجولة في الشباب، وفي هذا دمار الأمم، وفي الحديث: «اذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تودع منهم» فكيف اذا كان الاستبداد يلقنها كل يوم ان تقول للظالم: أيها البطل المنقذ العظيم؟!

والحديث الشريف يقول: «احثوا في وجوه المداحين التراب» ولكن هؤلاء المداحين المطبلين في مواكب النفاق هم أول المحظوظين والمقربين!

والاستبداد كثيرا ما يتغاضى عن المجرم والمنحرف، اذا كان من أنصاره فهو يظله ويسرته، فاذا انكشف حماه ودافع عنه، ليعلم اتباعه دوما أن ظهرهم مسنود وأن ذنبهم مغفور، على نحو ما قال الشاعر قديما:

واذا الحبيب اتى بذنب واحد — جاءت محاسنه بألف شفيع!

وفي المقابل يحسن الكثيرون من غير أنصاره فلا يثابون ولا يكافأون. وقد تعمدت أن أقول: من غير أنصاره، لأفهم أنهم ليسوا من خصومه وأعدائه، ولكن شعار الاستبداد دائما: من ليس معنا فهو علينا. أكثر من ذلك: أن يأخذ القاعد المتبطل مكافأة العامل المجد، وان يعاقب البرىء بدل المسيء! وتلك هي الطامة الكبرى.

والاستبداد بعد ذلك مفسد للدين أيضا، لأنه يعادي التدين الصحيح الذي ينير العقول، ويبين الحقوق، ويقيم العدل، ويرفض الظلم، ويربي المؤمنين على قول الحق، ومقاومة الباطل، ويحزبهم على أن يأمروا بالمعروف، وينهوا عن المنكر، ويعتبر أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، وفي مقابل هذا يبارك الاستبداد التدين المغشوش، تدين الموالد والأضرحة، والنذور، وصيحات

المجاذيب، وحلقات الدراويش، وما الى ذلك من ألوان التدين السلبي الذي يعزل صاحبه عن المجتمع ومشكلاته والأمة وقضاياها، وحسبه ــ ان كان مخلصا ــ أن يبحث عن النشوة الروحية لنفسه، تاركاً الطغيان يفعل ما يشاء، مرددا قول من قال: أمام العباد فيما أراد!

ولهذا ترى الحكام المستبدين يحرصون على حضور احتفالات التدين الزائف، ويدعمون مؤسساته، ويقفون وراء المزيفين من المشايخ المتحدثين باسمها، ليتخذوا منها أداة لضرب تيار الصحوة الاسلامية الحي المتحرك.

أما هذا التيار الاسلامي الحقيقي الحركي، فلا يجهل أحد أنه ــ دون غيره من التيارات اليمينية واليسارية ــ لقي من مظالم الاستبداد وطغيان زبانيته، ما تقشعر من مجرد ذكره الجلود.

التيار الاسلامي وحده هو الذي قدم الضحايا بالألوف وعشرات الألوف.

هو وحده الذي امتلأت السجون بنزلائه، وارتوت السياط من دمائه، ونهشت الكلاب الحيوانية والبشرية من لحمه، وسخفت أدوات التعذيب من عظمه، وذهب الى ربه من ذهب من شهدائه، جهرة تحت أعواد المشانق أو برصاص الطغاة، أو خفية تحت آلات العذاب، وما ربك بغافل عما يعملون.

ولا دواء لداء الاستبداد الا بالرجوع الى نظام الشورى، والنصيحة، الذي جاء به الاسلام، مستفيدين من كل الصيغ والضمانات التي انتهت اليها الديمقراطية الحديثة.

وقد كتب شيخ الدعاة الى الحرية والديمقراطية أ. خالد محمد خالد في صحيفة (الأهرام) القاهرية في ١٩٨٥/٦/٢٤م مقالا رد فيه على د. يوسف ادريس، مؤكدا أن الشورى في الاسلام هي الديمقراطية التي يتنادى بها الناس اليوم.

وعاد الى الموضوع في صيف سنة ١٩٨٦م في صحيفة (الوفد)، ودعا التيار الاسلامي أن يعترف صراحة بهذه الديمقراطية بأركانها وعناصرها التي ذكرها وأكدها وهي:ــ

أ ــ الأمة مصدر السلطات.
ب ــ حتمية الفصل بين السلطات.
حـ ــ الأمة صاحبة الحق المطلق في اختيار رئيسها.
د ــ وصاحبة الحق المطلق في اختيار ممثليها ونوابها.
هـ ــ قيام معارضة برلمانية حرة وشجاعة تستطيع اسقاط الحكومة حين انحرافها.
و ــ تعدد الأحزاب.
ز ــ الصحافة الحرة... لابد من اعلاء شأنها.

وقال الأستاذ خالد: «هذا هو نظام الحكم في الاسلام بلا تحريف فيه ولا انتقاص منه».

وأنا أؤكد للكاتب الكبير، كما أكد له غيري، أننا نرحب بكل ما ذكره من الضمانات، ونتمسك به وندعو اليه، وان كنا نخالفه في اعتبار هذا هو الاسلام، فالاسلام نظام متميز في منطلقاته، وفي غاياته، وفي مناهجه، ولكنا نقول بغير تردد: ان الاسلام يرحب بكل ما ذكره من عناصر، من زوايا ثلاث:

أ ـ باعتبار أن الحكمة ضالة المؤمن، فأنى وجدها فهو أحق الناس بها.

ب ـ وبناء على أن مبنى الشريعة ـ فيما لا نص فيه ـ على رعاية المصلحة فحيث وجدت المصلحة فثم شرع الله.

جـ ـ وبناء على أن هذه الضمانات التي وصلت اليها البشرية من خلال تجاربها ومعاناتها الطويلة مع الظلام والمستبدين، أصبحت ضرورية ولازمة لحماية الشورى من العابثين بها، والعادين عليها. وحجتنا في ذلك القاعدة الفقهية الشهيرة: مالا يتم الواجب الا به فهو واجب.

على أننا نزيد على ذلك بأن تقرير القواعد وحده لا يكفي، ما لم نقم بتوعية الشعب، وتربية طلائعه على حراسة هذه القواعد، والاستماتة في سبيل الدفاع عنها، وهذا ما يستطيع التيار الاسلامي أن يقوم به أكثر من غيره، اذا دخل الاسلام المعركة ضد الاستبداد والتسلط بقوة ووضوح.

وهنا يجب أن نوعي الجماهير، ونربي النخبة على معان مهمة، وقيم أصيلة، وأحكام شرعية بينة، طالما أخفيت عنه، أو أهمل بيانها ودعوة الناس اليها.

(١) يجب أن تقوم التوعية والتربية على مقاومة روح السلبية، والجبرية السياسية، التي تؤمن بأن ما تريده الحكومة نافذ، كأنه قدر الله الذي لا يرد، قضاؤه الذي لا يغلب، فان الحكومات من افراز الشعوب، وقد ورد في الأثر «كما تكونوا يول عليكم» فاذا غيرنا ما بأنفسنا من الافكار والمخاوف تغيرت حكوماتنا.

(٢) يجب أن نقاوم روح اليأس والانهزامية المميتة، التي تشيع بين الناس: ان لا فائدة، ولا أمل في تغيير أو اصلاح، وان الذي يأتي أسوأ من الذي يذهب، فهذه الروح الانهزامية منافية لمنطق الحياة التي يعقب الله فيها النهار بعد الليل، والخصب بعد الجدب، ومنافية لمنطق الكفاح الذي نهضت به الأمم، وسادت به الشعوب، وهي ـ قبل ذلك كله ـ منافية لمنطق الايمان الذي يرفض اليأس ويعتبره من دلائل الكفر «فانه لا ييئس من روح الله الا القوم الكافرون».

(٣) يجب أن نعلم الشعب أن الساكت عن الحق كالناطق بالباطل، وان الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأن نحيي بين الناس الفريضة الاسلامية العظيمة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والنصيحة لائمة المسلمين وعامتهم، وان أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، وأن الأمة اذا هابت أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تودع منها، وبطن الأرض خير لها من ظهرها.

هذا مع رعاية الأدب والرفق في الدعوة والخطاب والأمر والنهي، اتباعا لما أمر الله به موسى وهارون حين أرسلهما الى فرعون، فأوصاهما بقوله: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى».

(٤) يجب أن نوعي الجماهير ان الشعوب مسئولة مع حكامها، اذا هي مشت في ركابهم، ولم تقل لهم: (لا) حيث يجب أن تقال، فقد ذم الله قوم فرعون بقوله «فاستخف قومه فأطاعوه، انهم كانوا قوماً فاسقين» (الزخرف) وقال نبي الله صالح لقومه ثمود: «فاتقوا الله وأطيعون، ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون» (سورة الشعراء).

(٥) يكمل ذلك أن يعلم كل الناس ان أعوان الظلمة معهم في جهنم، وان مجرد الركون اليهم موجب لسخط الله تعالى وعذابه، «ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» (سورة هود).

ومن هنا أدان القرآن ــ مع فرعون وهامان ــ جنودهما، لأنهم أدواتهم في ظلم الناس، وارهاب الشعوب. يقول القرآن: «ان فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين» (القصص) «فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليوم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» (القصص).

حكوا عن الامام أحمد أنه حين سجن وعذب في محنة القول بخلق القرآن سأله سجانه عن الأحاديث التي وردت في وعيد أعوان الظلمة، فقال: هي صحيحة.

فقال السجان: وهل تراني من أعوان الظلمة؟

قال الامام: لا. أعوان الظلمة من يخيط لك ثوبك، أو يقضي لك حاجتك، أما أنت فمن الظلمة أنفسهم!

(٦) أن نعلم الجماهير أن الانتخاب (شهادة)، والشهادة لا يجوز كتمانها ولا التخلف عن أدائها، كما قال الله تعالى: «ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا (البقرة: ٢٨٢) «ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فانه آثم قلبه» (البقرة: ٢٨٣) فان آفة الانتخابات في كثير من بلادنا أن جمهرة الناس لا يذهبون للأدلاء بأصواتهم، لاعتقادهم أن الحكومة ستفعل ما تريد!

كما يجب أن يعي الناس: أن الذي ينتخب غير الصالح، أو ينتخب شخصا وهناك من هو أولى منه قوة وأمانة، وحفظاً وعلما، قد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين، ولم يقم بحق (الشهادة) التي ائتمن عليها، بل (شهد زورا). وشهادة الزور من أكبر الكبائر، حتى قرنها القرآن بعبادة الأوثان (فاجتنبوا الرجس من الأوثان، واجتنبوا قول الزور) (الحج).

واذا كان هذا التغليظ في الحقوق الفردية، فهو في حقوق الأمة أغلظ وأكبر في الاثم، لما يترتب عليه من تضييع الأمانة، وتوسيد الأمر الى غير أهله وفيه الهلاك والدمار للأمة.

وأود أن أذكر هنا أن الطغاة والمستبدين لن يدعوا التيار الاسلامي يقوم بما يريد من توعية وتربية للأمة، يكون حصادها التمرد على أولئك المتسلطين. ولكن اصرار المؤمنين ــ مع الحكمة اللازمة ــ سيذيب الحواجز ويتخطى كل العقبات، لأن ارادتهم من ارادة الله. والله ولي المؤمنين.

٤ ــ هم التغريب والتبعية

كان القرن الرابع عشر الهجري، الذي ودعته أمتنا الاسلامية منذ سنوات قلائل، قرن الجهاد والكفاح للدفاع عن (الذات)، والمحافظة عليها، أزاء (الغزو الأجنبي)، أو بعبارة أخرى: (الاستعمار الغربي) الذي زحف عليها بعساكره وجيوشه، منتهزاً فرصة ضعفها وتفرقها، واستطاع أن ينتصر عليها انتصاراً حسبه في وقت من الأوقات نهائياً وحاسماً.

وكان دفاع الأمة عن ذاتها يتمثل في أمرين: الدفاع عن (الفكرة الاسلامية) والدفاع عن (الأرض الاسلامية)، فالفكرة هي رسالة الأمة ومبرر وجودها، وهدف حياتها، والأرض هي مشرق شمسها ومنبت بذورها، ومجلى تطبيقها لعقيدتها وشريعتها، ولهذا حرص الاسلام على أن تكون له (دار) حرة مستقلة، ومن هنا كانت فرضية الهجرة الى المدينة في أول الاسلام، ولهذا كان الجهاد فريضة للذود عن (دار الاسلام).

ولا غرو أن تعالت نداءات الجهاد في كل مكان من أرض الاسلام، لمقاومة الغزاة، والتحرر من سلطانهم، فانما هي احدى الحسنيين. النصر، أو الشهادة في سبيل الله.

وأما أشد أنواع الصراع وأطولها وأعمقها، فهو ما خاضته أمتنا ضد الغزو الثقافي، وهو أخطر أنواع الغزو وأقساها.

فالغزو العسكري يحتل الأرض، وهذا يحتل الأنفس والعقول.

والغزو العسكري يلمس ويحس، فيرفض ويقاوم، والآخر يتسلل الى حنايا المجتمع تسلل النوم الى الاجفان، أو الداء الى الابدان..

والغزو العسكري يقهر الشعوب بالسيف فتخضع له كارهة، متربصة متى تتخلص منه، والفكري يضللها بفتنتها عن نفسها، فتطيعه راضية مختارة، «والفتنة أكبر من القتل».

والحق أن أمتنا لم تصب بمثل هذا الغزو من قبل، على امتداد تاريخها الطويل.

لقد عرفت في تاريخها الفكري تلك الأقاويل والأقاصيص الدخيلة التي دخلت الى الثقافة الاسلامية عن طريق من أسلم من أهل الكتاب، والنقل عن كتبهم المحرفة ــ وعرفت باسم (الاسرائيليات)، ولكنها ــ وان لوّثت الثقافة الاسلامية وكدرت صفاءها ــ لم يكن لها تأثير على التصور الاسلامي لله وللكون وللحياة وللانسان، فبقي هذا التصور ــ في مجمله ــ في قرون الأمة الأولى سليماً خالصاً.

وعرفت أمتنا في تاريخها الفكري تأثير (الفلسفة اليونانية) بعد أن ترجمت كتبها في العصر العباسي الى العربية، واعجاب كثير من العباقرة المسلمين بها وبخاصة فلسفة أرسطو الذي أطلقوا عليه «المعلم الأول»، الى حد اتخاذها أصلا تحاكم اليه مقررات العقيدة الاسلامية، فإن وافقته فبها وإلا كانت محاولات (التلفيق) كما في رسائل (اخوان الصفا) أو (التوفيق) كما في كتب الفيلسوفين الكبيرين: الفارابي وابن سينا، ومن بعدهما ابن رشد صاحب كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

ولكن التأثير الحقيقي للفلسفة اليونانية في الفكر الاسلامي كان في دائرة خاصة هي دائرة من يسمون (الفلاسفة الاسلاميين)، وأما الجمهور الأعظم من علماء الاسلام في شتى التخصصات فقد قاوموا هذا التأثير ورفضوه، وان لم يسلموا من تأثر به واستفادة منه في صور مختلفة.

وقام الامام أبو حامد الغزالي بشن غارته على (الفلسفة) بسلاح الفلسفة ومنطقها نفسه، وبين في «تهافت الفلاسفة» أخطاءهم في عشرين مسألة، وكفرهم في ثلاث منها، معروفة ومشهورة، ولهذا أطلق عليه العلماء «حجة الاسلام».

وجاء بعده شيخ الاسلام ابن تيمية، فزاد عليه محاولة تنقية الثقافة الاسلامية كلها من آثار الفلسفة اليونانية، ومن ذلك (نقض المنطق) الصوري الأرسطي «الذي اعتبره الغزالي «معيار العلوم»، وبين ابن تيمية في كتابين له: انه علم لا يحتاج اليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، وبهذا سبق رواد النهضة الأوروبية الحديثة التي رفضت المنطق الصوري القياسي (الارسطي)، وقامت على أساس المنهج الاستقرائي التجريبي الذي اقتبس أصلا من الحضارة الاسلامية، كما شهد بذلك المنصفون.

أما الغزو الفكري الغربي الحديث فهو شيء لم تعرفه أمتنا من قبل.

فقد أثر في الجمهور من مثقفي الأمة، وغيّر نظرتهم الى الاسلام، والى الحياة، والى التاريخ، والى أنفسهم.

وكان له أثره البالغ في تغيير التصور وتغيير السلوك، وبالتالي تغيير المجتمع كله: تربيته وتعليمه، وفكره وثقافته، وتقاليده، وتشريعه واقتصاده، وسياسته الداخلية والخارجية.

لقد ذكر الأستاذ «برنارد لويس» في كتابه عن «الغرب والشرق الأوسط»: أن الشرق الاسلامي قد أصيب في تاريخه بلطمتين لم يصب بمثلهما في تاريخه، أولى هاتين اللطمتين كان الغزو المغولي من أواسط آسيا التي حطمت الخلافة القائمة، وأخضعت ــ للمرة الاولى منذ عهد النبوة ــ قلب العالم الاسلامي لحكم غير اسلامي.

أما اللطمة الثانية فهي: «تأثير الغرب الحديث».

ورأيي أن اللطمة الثانية كانت أشد خطراً من الأولى، فان المغول الذين دخلوا الشرق الاسلامي غالبين، لم يلبثوا أن اعتنقوا دين المغلوبين، وهذه حقا احدى معجزات الاسلام التاريخية.

صحيح أنهم في أول الأمر، لم يحكموا بالشريعة الاسلامية، بل حكموا بما توارثوه عن ملكهم (جنكيزخان) الذي وضع لهم دستورا سموه «الياسق» وهو كما قال ابن كثير: مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الاسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعا متبعا، يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولكن هذا الأمر لم يستمر بعد أن حسن اسلامهم وذابوا في المجتمع الاسلامي، كما أن الفكر الاسلامي لم يتأثر به، ولم يلتفت اليه، واعتبره من حكم الجاهلية المرفوض بنص القرآن.

وهذا بخلاف الغزو الغربي الحديث، فقد أثر في الحياة كلها عن طريق التربية والتعليم: التعليم العام، والتعليم الجامعي، وعن طريق الصحيفة والكتاب، ثم أجهزة الاعلام الأخرى، وهي أبعد أثرا، وأشد خطرا. وعن طريق الاستشراق والاستغراب، ثم عن طريق التشريع والحكم. وكان أكبر همه تكوين (الفئة القيادية) التي يريد أن يلقي عليها عبء القيادة والتوجيه يضعها على عينه، مطمئنا الى أنها لن تسير الا في نفس خطه، تاركا الجماهير في غفلاتها وأكل عيشها.

وكان من ثمرة ذلك: ظهور «العلمانية»، بمعنى فصل الدين عن الدولة والحياة. فكان لابد من «علمنة التعليم»، وترك الجامعات والمعاهد الدينية القديمة (الناشزة) تموت تدريجيا بالعزلة والاختناق.

وكان لابد من «علمنة» الاقتصاد والسياسة الداخلية والخارجية، والحياة الاجتماعية كلها، بحيث تسير وراء نهج الغرب، حذو القذة بالقذة، غير ملتزمة بمنهج الاسلام، وروح الاسلام، الذي يرفض الفصام: في الحياة والانسان.

فالنصرانية تقبل قسمة الانسان، وشطر الحياة شطرين بين قيصر وبين الله، كما يقول انجيلهم «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

أما الاسلام فيرفض هذا تماما، ويعلن أن قيصر وما لقيصر لله الواحد القهار، ويرى أن رسالته للحياة كلها، وللانسان كله، وأن أحكامه تشمل الدين والدنيا، وتشرع للفرد وللمجتمع، وانها وحدة لا تقبل التجزئة بحال «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟».

كما أن تاريخ النزاع بين الدين والعلم في الغرب، أو بين الكنيسة وطلائع النور والحرية، والذي انتهى بهزيمة الكنيسة —والدين الذي تمثله— أمام مواكب العلم والحرية، وبالتالي فصل الدين عن الدولة، الذي يعني عزل الكنيسة عن السياسة والحكم.. هذا التاريخ لا وجود له عندنا، فالدين عندنا علم، والعلم عندنا دين، والجامعات عندنا نشأت تحت سقوف الجوامع.

ولهذا كان عجيبا كل العجب أن تجد «العلمانية» بمفهومها الغربي قبولا في المجتمع الاسلامي لولا تأثير الغزو الفكري، الذي غرب الأفكار والمشاعر، فلم يعد المسلم المغزو يفكر بالاسلام، وان فكر للاسلام، ولم تعد مشاعر الحب والبغض والولاء والعداء عنده قائمة على الاسلام.

وكان من نتائج هذا التغريب المكثف المستمر للعقل وللمشاعر وللحياة فقدان أو ضعف الشعور بالذاتية الاسلامية، والاستعلاء الاسلامي، أمام الغرب المنتصر وحضارته. وبروز ظاهرة اجتماعية من أخطر الظواهر، هي التقليد الأعمى والتبعية المطلقة للغرب في كل ما يصدر عنه من ماديات ومعنويات، حتى نادى بعضهم جهرة بأخذ الحضارة الغربية بخيرها وشرها، وحلوها ومرها ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب!

وصدق في ذلك ما أخبر به من لا ينطق عن الهوى حين قال: «لتتبعن سنن من قبلكم، سبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه، قالوا: اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟».

وفي بعض الروايات: التعبير بـ «فارس والروم» بدل اليهود والنصارى.

والحديث ينكر على الأمة أن تفقد هويتها وأصالتها، الى حد تغدو فيه ذيلا تابعا للآخرين من أصحاب الديانات السابقة، أو أصحاب الحضارات السائدة.

وفارس والروم لا يوجدان اليوم بهذا الاسم والعنوان، ولكن معناهما موجود في الدولتين العظميين اللتين تمثلان: المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، كما كانت فارس والروم عند ظهور الاسلام.

ويعبر الحديث عن مدى هذه التبعية الذيلية بقوله «شبراً بشبر»، «وذراعاً بذراع»... ويضرب «جحر الضب» مثلا لهذا النوع من الاتباع الاعمى، فجحر الضب يعتبر أسوأ صورة للالتواء والضيق والظلمة وسوء الرائحة، ومع هذا لو دخل اولئك «المقلدون» هذا الجحر الكريه لدخله وراءهم المقلدون. وبتعبير عصرنا: تظهر «مودة» جديدة جذابة تعلن عنها الصحافة والاذاعة والتلفاز، تسمى «مودة جحر الضب»!

هذا مع حرص الاسلام البالغ في تشريعاته وتوجيهاته، على أن تظل الشخصية المسلمة مستقلة متميزة في مخبرها وفي مظهرها، حتى لا يسهل ذوبانها في غيرها، وبالتالي تفقد خصائصها ومشخصاتها. وهذا معنى الدعاء اليومي المتكرر للمسلم في صلاته، سبع عشرة مرة على الأقل «اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين».

وفي هذا ألّف شيخ الاسلام ابن تيمية كتابه القيم «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم».

لم تضع جهود التغريب سدى، بعد أن وجد من أبناء المسلمين من يتنكر للاسلام، وبعد أن عزل الاسلام عن قيادة المجتمع وتوجيهه، وكل ما تفضلوا به عليه انما هو (ركن) أو (زاوية محدودة) تأخذ عنوان (الدين) في بعض أمور الحياة.

ففي التشريع سلب الاسلام حقه أن يكون مصدراً للدستور والقوانين المختلفة، وتركت له منطقة (الأحوال الشخصية). وحتى هذه عدوا عليه فيها، وأخذت منه كليا أو جزئياً، كما في تركيا وبعض البلاد العربية، ولا زالت بلاد أخرى تعمل قوى التغريب فيها جاهدة لمنع الطلاق وتعدد الزوجات، واعلاء المرأة على الرجل.

وهكذا تجد كل ما في أجهزة الاعلام من اذاعة أو تلفزيون (ركنا للدين) أو (زاوية) يتمثل في قراءة القرآن، أو في حديث ديني يومي، أو أسبوعي، يوضع عادة في وقت ميت، بحيث لا يسمع أو لا يرى!!

وأما في الصحافة فنجد ــ في معظم بلاد المسلمين ــ كل ما للاسلام فيها صفحة أو بعض صفحة في كل يوم جمعة تسمى «الصفحة الدينية»، فهي صفحة (دينية)، وقلما ترتقي لتكون (اسلامية) بحق. واذا ذكر فيها الاسلام، فهو (الاسلام المستأنس) الذي يعيش به الناس في الماضي أكثر من الحاضر، ويعلمهم أن الحاكم اذا أحسن فعليهم الشكر، واذا أساء وطغى فعليهم الصبر..!!

وفي المدرسة ومؤسسات التربية والتعليم نجد للدين حصة، كثيراً ما تكون في آخر اليوم الدراسي، بعد أن يكون الطلاب والمعلمون قد تعبوا وسئموا، وغالباً ما تتخذ للراحة من عناء اليوم المدرسي، وكثيرا ما يكون الدين فيها (موجّها) مطعّما بكل ما يؤيد النظام والسلطان!

وفي جهاز الحكومة حسب الاسلام أن يكون له وزارة، أو جزء من وزارة تشرف على الأوقاف والشئون الدينية، كثيراً ما تكون رسالتها مباركة الواقع الماثل، ومساندة الحكم القائم، واعطاءه سندا من الشرع، وإن حاد عن الشرع!

وهكذا تعمل قوى التغريب دائماً على حصر الاسلام: (مكانيا) في المسجد، و (زمانيا) في يوم الجمعة من كل أسبوع، وشهر رمضان من كل عام، و (حياتيا) في مجرد اقامة الشعائر دون التأثير في الحياة بالتشريع والتوجيه والقضاء والتنفيذ، وصبغ المجتمع بصبغة الاسلام، واشرابه روح الاسلام.

بيد أن من الحق أن يقال: ان الفكر الاسلامي لم يعدم يوما من يقف في وجه هذا الفكر الغربي الزاحف، وفي وجه دعاته وعملائه أو عبيده في ديارنا، بل وجد من أفذاذ المسلمين من تصدى له وجها لوجه، يدفعون شبهاته، ويردون مفترياته، ويكشفون عن عوراته، ويزيلون الصدأ والغبار عن كنوز الاسلام، وقيمه وتراثه العريق، ويعيدون للمسلمين الثقة بسمو الاسلام، وكمال الاسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان.

رأينا من هؤلاء جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني.

ومن بعدهم رشيد رضا، ومحمد اقبال، وسليمان الندوي، ومصطفى صادق الرافعي وشكيب أرسلان، وحسن البنا، وأبو الأعلى المودودي، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الابراهيمي، ومصطفى السباعي، وعبد القادر عوده، وسيد قطب، وغيرهم ممن قضى نحبه وممن ينتظر.

وأوضح دليل على ذلك: الثروة الطائلة التي حفلت بها المكتبة الاسلامية الحديثة في العقيدة والتشريع، والاقتصاد، والاخلاق، والدعوة والسيرة، والتاريخ والحضارة، وغيرها من مختلف مجالات الفكر الاسلامي.

ولا غرو أن أثرت هذه الحركة الفكرية الاسلامية في داخل البلاد الاسلامية وخارجها، وان بقي عدد قليل من دعاة التغريب، وعبيد الفكر الغربي في أرضنا. وبعض هؤلاء عملاء مأجورون، أو حاقدون مكشوفون، ومثلهم لا يرده الى الاصالة الاسلامية ألف برهان وبرهان.

وكان من أثر ذلك تصايح الرأي العام الاسلامي —في جملة من الدول المنتسبة الى الاسلام— بوجوب تطبيق الشريعة الاسلامية، واتخاذها مصدر الدستور والقوانين.

ومناداته كذلك باعتبار الدين مادة أساسية في جميع مراحل التعليم العام، وتدريس (الثقافة الاسلامية) في المرحلة الجامعية.

وقد رأينا من المستشرقين من بدأ يراجع نفسه فيما كتب، ومن يقف وقفة مستأنية قبل أن يكتب، لأنه يعلم أن المسلمين أصبحوا يقرأون ويردون.

ومنهم من رد على سابقيه من المستشرقين، لأنه تبين له ما لم يتبين لهم، وقد بات بعض ما كان من «المسلّمات» لدى المستشرقين قديما، في عداد الاباطيل اليوم.

ورأينا من المستغربين ــ ممن كانوا عبيد الفكر الغربي بالأمس ــ يعودون الى الساحة الاسلامية، معتذرين الى الله والى المؤمنين عما بدر منهم من قبل. وآخرين يحاولون الاقتراب من الفكر الاسلامي، بالكتابة عنه، أو الثناء عليه، أو الرد على خصومه، قد يكون هذا اقتناعا منهم وتصحيحا لمسارهم، وقد يكون تملقا للرأي العام الاسلامي المتزايد يوما بعد يوم.

ورأينا الفكر الاسلامي ذاته يتجاوز مرحلة الدفاع وأسلوب الاعتذار عن الاسلام الذي صبغ انتاجه عدة عقود من السنين ــ الى مرحلة المواجهة والهجوم والانطلاق من موقع القوة والاصالة والاعتزاز

مع هذا، لا ننكر أن فئات من أبناء وطننا العربي والاسلامي، لا زالت خاضعة بقدر أو بآخر، لفكر الغرب، بشقيه الليبرالي والماركسي، ولا زال لكل منهما أحزاب سياسية وايدلوجية تنطق باسمه، وتنادي به أساساً لحياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

لا زالت هناك دول وحكومات تقوم على تبني هذا الفكر أو ذاك، على تفاوت بينها في مدى ما تعترف به للاسلام من حق في توجيه بعض الزوايا في الحياة أو التشريع لها.

على أن هناك ألواناً أخرى من التبعية خلفها الاستعمار، غير التبعية الفكرية والثقافية لها خطرها وأثرها.

منها التبعية التشريعية، التي جعلت قوانيننا صورة منقولة من القوانين الغربية بغض النظر عن مخالفتها لعقيدتنا وشريعتنا وقيمنا واعرافنا وتقاليدنا، التي استقرت عليها حياتنا الاجتماعية، ثلاثة عشر قرنا.

وهذا ما جعل تيار الصحوة الاسلامية اليوم في كل أنحاء العالم العربي والاسلامي، ينادي بضرورة التحرر من ربقة القوانين الوضعية التي خلفها الاستعمار، والعودة الى أحكام الشريعة الاسلامية. والمعركة حامية الوطيس، والمفروض أن تحسم لحساب الاسلام، ما دام هذا هو مطلب الجماهير.

ومنها التبعية الاجتماعية: تبعية التقاليد التي تجعل المسلم أو المسلمة أسيراً لتقاليد غريبة كل الغرابة، وكل الغربة، على مجتمعاتنا، مثل تقاليد الشرب والرقص والاختلاط بغير حدود في الاحتفالات، والتقاليد المتعلقة بالزي والزينة، ونحوها، من كل ما يمسخ شخصيتنا ويجعلنا نحاكي الغرب محاكاة القرود.

ومنها التبعية الاقتصادية: وهي التي تجعلنا ندور في فلك الاقتصاد الغربي، ينتج ما يريد لنا أن ننتجه، ونستهلك ما يريد لنا أن نستهلكه، وهو لا يريد لنا أن ننتج من الصناعات المدنية والحربية ما يجعلنا نستغني عنه، وعن استيراد سلعه ومصنوعاته. فاذا سمح لنا أن ننتج شيئاً كان ذلك باشرافه وهيمنته، هو الذي يخطط، وهو الذي ينفذ، وهو الذي يستفيد، بحيث نظل مربوطين بعجلته، فالأجهزة من عنده، والخبراء من عنده، وقطع الغيار من عنده.. وهكذا.

كما أنه يريد لنا أن نتوسع في استهلاك كل ما يصنعه، وكثير منه مما يمكن أن يستغني عنه، وكثير آخر مما يجلب الضرر على المدى القصير، أو المدى الطويل، وبعض آخر هو من أسباب الدمار للأمم. وهو يغرينا بذلك بوسائله التي يعجز (ابليس) عن مثلها، ويفتح لنا أبوابا بعد أبواب، وحاجات تلو حاجات، وما قصر عنه جهدنا ومواردنا —وهي قاصرة لا محالة— ييسر لنا سبيل الاقتراض منه، والاقتراض معناه (الربا) الملعون آكله وموكله، الربا المؤذن بحرب من الله ورسوله.

ومع هذا أوقعنا في الفخ، في مصيدة الديون الربوية، التي يجر بعضها الى بعض، ويسلم كل دين منها الى آخر بعده، وكثيرا ما نتورط في دين جديد لتسديد فوائد دين قديم وأقساطه. وصدق قول الشاعر:

اذا ما قضيت الدين بالدين لم يكن قضاء، ولكن كان غرما على غرم!

٥ــ التخاذل أمام اسرائيل

ان هم التخاذل والاستسلام أمام الاغتصاب الصهيوني، والخطر الاسرائيلي، هم كبير جسيم يزداد كبرا وجسامة بمضي الأعوام.

ذلك لأننا وهنا ودعونا الى السلم في مواجهة قوم قام كيانهم كله على الحرب والعدوان، حتى حرف بعض منا كلم القرآن عن مواضعه، فزغم انهم جنحوا للسلم فلنجنح لها، ولنتوكل على الله! وما جنح القوم لها يوما.

وكان علينا أن نعرف عدونا على حقيقته، كما هو، لا كما نريده أن يكون.

ومصادر معرفته كثيرة وميسورة، منها: كتاب ربنا القرآن الكريم.. وكتبهم المقدسة نفسها التي وصفتهم بما وصفت.. وتاريخهم معنا من قديم، ومع العالم كله.. وواقعهم الحاضر معنا منذ أرادوا أن يقيموا وطنا لهم على أنقاضنا.. وما يكتبونه عن أنفسهم.. وما يكتبه الآخرون عنهم، وهو شيء كثير.

إننا لسنا قليلا في العدد، ولكننا ـ كما جاء في الحديث النبوي ـ كثرة كغثاء السيل، والغثاء ما يحمله السيل من حطب وورق، وأعواد وغيرها، مما يتصف بالخفة والسطحية وعدم التجانس وفقدان الهدف.

كما أشار هذا الحديث الى أن الوهن الحقيقي يبدأ داخل الأنفس، وان كان معها العتاد والسلاح، انه حب الدنيا وكراهية الموت!

لقد أسقط اخواننا المجاهدون الافغان بصمودهم العبقري حجة أولئك الذين يقولون: ماذا نستطيع أمام القوى العالمية؟

أجل، أثبت الذين بدأوا جهادهم ببضع بنادق عتيقة، ثم غنموا السلاح بعد ذلك من عدوهم: ان الايمان خليق أن يصنع العجائب، وان يجعل من الاميين وأشباههم قوة تحتار في أمرها الدولة الكبرى الثانية في العالم.

كما أثبت الصائمون القائمون في حرب العاشر من رمضان: أن اسرائيل ليست كما زعموا القوة التي لا تقهر، فقد استطاعوا أن يعبروا القناة، ويقتحموا خط بارليف، ويقهروا القوة المزعومة.

وقديما قالوا عن التتار مثل ما قالوه حديثا عن اسرائيل، قالوا: اذا قيل لك: ان التتار قد انهزموا فلا تصدق.

بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ وانتشار الرعب في العالم كله من هؤلاء الغزاة الجدد المدمرين، رفض القائد المملوكي سيف الدين (قطز) تهديد قائد التتار، وانذاراته التي تقذف بشر الوعيد والتهديد، بل بادر بقتل رسله اليه، على غير ما عرف من سنة المسلمين، ايذانا بأن لا سبيل غير الحرب، ولا بديل للصدام المسلح.

وكان اللقاء التاريخي الحاسم في ٢٥ من رمضان سنة ٦٥٨هـ، في معركة (عين جالوت)، وسجل التاريخ النصر لقطز وجنوده من أبناء مصر على جيوش التتار، ولم يمض على سقوط بغداد الا عامان!

كان مفتاح النصر في تلك المعركة كلمة قطز التي أطلقها كالقنبلة المدوية (وا اسلاماه)!

ان معركتنا مع اسرائيل في جوهرها معركة دينية، وان اتخذت أبعاداً سياسية واقتصادية وقومية.

بل ان القومية في النظرة اليهودية الاصيلة، ممتزجة بالدين امتزاج الجسم بالروح، فلا معنى للقومية عندهم بغير دين. وعندهم ثالوث مقدس ممتزج بعضه ببعض: الاله.. والشعب.. والأرض.

وليس من المنطق ولا من الامانة، ولا من المصلحة، اخراج الاسلام من المعركة مع الصهيونية، تحت دعاو لا يسندها علم ولا برهان، الا مخاوف ومجاملات.

والنتيجة ان ندخل المعركة مع العدو وهو مسلح بتعاليم التوراة، وندخلها نحن مجردين من تعاليم القرآن.

أكد زعماء اليهود (دينية) قضيتهم قبل قيام اسرائيل، وبعد قيامها.

فمنذ أواخر القرن الماضي قال هرتزل: ان العودة الى صهيون يجب أن تسبقها عودة الى اليهودية.

وما أحرانا أن نقول: أن العودة الى فلسطين يجب أن تسبقها عودة الى الاسلام، وما زال زعماء اسرائيل الى اليوم يقودون اتباعهم بوعود التوراة، واحلام التلمود، وأقوالهم في ذلك لا تحصى.

فماذا صنعنا نحن في مواجهتهم؟؟

لقد قال الخليفة الأول أبو بكر الصديق لقائده المظفر خالد بن الوليد في احدى وصاياه: حارب عدوك بمثل ما يحاربك به: السيف بالسيف والرمح بالرمح..

وهذا منطق لا غبار عليه من الوجهة العسكرية المحضة. فاذا كان عدونا يحاربنا بالدين حاربناه بالدين أيضا. فاذا جند عدونا جنوده باسم «يهوه» اله اسرائيل، جندنا جنودنا باسم الله رب العالمين. واذا دفع جنوده باسم اليهودية، دفعنا جنودنا باسم الاسلام، واذا قاتلنا بالتوراة قاتلناه بالقرآن. واذا جاءنا تحت لواء موسى، جئناه تحت لواء موسى وعيسى ومحمد، فنحن أولى بموسى منهم. واذا ذكروا نبوءات «أشعيا» ذكرنا نحن أحاديث البخاري ومسلم.

واذا حاربنا من أجل الهيكل، حاربناه من أجل المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله.

واذا قال عدونا لجنوده: أنتم شعب الله المختار، قلنا لجنودنا: أنتم خير أمة أخرجت للناس. وبهذا نكون نحن المتفوقين، لأننا أصحاب الدين الأقوى، ولا يفل الحديد الا الحديد.

لابد من التعبئة الايمانية للأمة اذا أردنا النصر. ولا تتم التعبئة الايمانية الا بالتعبئة الاخلاقية، فالأخلاق ثمرة الايمان، وأكمل المؤمنين ايمانا أحسنهم خلقا، ولا ايمان لمن لا أمانة له، ولا عهد لمن لا خلق له.

فاذا لم نرب في الأمة معاني الخشونة والتضحية والصبر على المكارة، والانتصار على الشهوات، والاستعلاء على الغرائز، والعفة عن الحرام، والبعد عن الميوعة والطراوة وأخلاق المخنثين، والمتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال ــ فهيهات أن نصمد في وجه العدو أو نصبر على حر المعركة، أو نحتمل شظف الجهاد.

ان أمتنا انتصرت قديما على اليهود وطهرت جزيرة العرب من شرهم، لأنها كانت الأمة الأقوى ايمانا وأخلاقا.

كان اليهود أحرص الناس على حياة ــ كما وصفهم القرآن ــ وكنا أحرص الناس على الموت في سبيل الله.

كانوا ــ كما وصفهم الله: «تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى»، وكنا كما خاطبنا الله تعالى: «فأصبحتم بنعمته اخوانا».

كانوا كما خاطبهم القرآن: «ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة».. وكنا كما وصف الله المؤمنين: «الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا».

كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، وكنا كما خاطبنا ربنا «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله».

كانوا يعبدون الذهب. حتى أنهم عبدوا عجلا اتخذ من حلي، وكنا نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئاً، ولا أحدا.

كانوا كما خاطبهم الحق تعالى، «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» وكنا كما خاطبنا جل جلاله «وتؤمنون بالكتاب كله».

كانوا يأكلون الربا وقد نهوا عنه، ويأكلون أموال الناس بالباطل، وكنا نحرم الربا قليلة وكثيرة، ونخاف الدرهم الحرام، واللقمة الحرام، فان كل ما نبت من حرام فالنار أولى به.

كانوا يقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس، وكنا نحن حماة الرسالات، والذائدين عن حمى الدعوات.

أما الآن فقد تغيرت أنفسنا عما كانت عليه، وأصابنا رذاذ من أخلاق اليهود ورذائل اليهود، الحرص على الحياة... التفرق، القسوة، الانانية، تحريف الكلم عن مواضعه، الايمان ببعض الكتاب دون بعض.. أكل الربا، قتل الدعاة الى الله، السكوت على الفساد وعدم التناهي عن المنكر.

فاستوينا مع اليهود في الرذيلة والمعصية، وكان لهم الفضل علينا في مجالات أخر: في التخطيط والتنظيم وحسن التعبئة لكل القوى المادية والبشرية.

بل أقول: ان اليهود قد سرقوا بعض أخلاقنا وبعض فضائلنا، في الوقت الذي نقلوا هم الينا رذائلهم القديمة، أو نقلناها نحن راضين مختارين. بعد أن حقنونا بالحقن الفكرية المخدرة التي تجعلنا نستسلم لكل ما يصنعونه لنا من أزياء و «مودات» لنسائنا مما عند الركبة، وفوق الركبة وما فوق الركبة.... ومن تقاليع تدمر شبابنا، وتميت فيهم كل روح للخشونة والجهاد.

ان اليهود الذين عرفوا بعبادة الذهب، أصبحوا يبذلون الملايين عند الحاجة لتحقيق فكرتهم وبناء دولتهم. وأغنياؤنا مشغولون بالرحلات المترفة الى أوروبا وغيرها، حيث ينفقون مئات الألوف على اللهو والفراغ والعبث والمجون أو الدعاية الجوفاء، فاذا طالبتهم ببذل دفعوا لك دراهم معدودات، لا تسمن ولا تغني من جوع !!

ان اليهود «الجبناء» قد دربوا أبناءهم ـبل وبناتهمـ على أن يكونوا جميعا حين يدوي النفير جيشا مقاتلا، لا يتخلف منهم أحد، وأبناؤنا وبناتنا نحن المهزومين ـمشغولون بتوافه الأمور!

فلا غرابة بعد ذلك اذا خذلتنا رذائلنا، وانتصر اليهود علينا، فانما هو انتصار للقوة على الضعف، وللنظام على الفوضى، وللبذل على البخل، وللجد على الهزل، وللعمل على الفراغ.

ان الاسلام يستطيع أن يصنع الكثير الكثير، في معركتنا مع العدو الصهيوني المتغطرس، اذا جعلنا قضية فلسطين (قضية اسلامية)، فهي قضية كل مسلم في المشرق والمغرب.

انه القادر على أن يشحذ العزائم، ويعبىء القوى، ويجمع الصفوف حينما ينادي المنادي: الله أكبر، الله أكبر! وحينما ينشد الجندي: يا رياح الجنة هبي!

انه القادر على أن يحشد ١٥٠ مليونا من العرب، ووراءهم نحو تسعمائة مليون من المسلمين في أنحاء العالم، يذكرون فلسطين كلما ذكروا الاسراء والمعراج، أو ذكروا المسجد الأقصى.

ولقد رأينا بأعيننا ما يمكن أن تفعله كلمة الاسلام في دنيا السياسة، حين انطلق الملك فيصل بن عبدالعزيز ـرحمه اللهـ وخاطب باسمها الدول الافريقية المسلمة، وعرف الناس صدقه ونقاءه، فقطعوا علاقتهم باسرائيل دولة بعد دولة.

ان الاسلام هو الحل، ولكنا لا نريده، لماذا؟ الجواب يطول....

كالعيس في البيداء يقتلها الظما
والماء فوق ظهورها محمول!

٦ ــ هــم التفــرق والتمــزق

لقد مر على الوطن العربي قرون كثيرة كان فيها جزءا من دولة كبرى، بل كان عقلها المفكر، أو قلبها النابض.

كان هكذا في عهد الراشدين، وفي عهود الأمويين والعباسيين والعثمانيين، حتى زحف الاستعمار الغربي على دار الاسلام، واقتسم بلاد الخلافة (تركة الرجل المريض) كما كانوا يسمونها، ووزع الوطن العربي ــقلب الخلافة العثمانيةــ بين المستعمرين كما توزع الغنائم والاسلاب، فلانجلترا: مصر والسودان والعراق والأردن وفلسطين وبلاد الخليج (ما عدا السعودية). ولفرنسا: سوريا ولبنان وتونس والجزائر ومراكش (المغرب). ولايطاليا: ليبيا والصومال وارتيريا.

المهم ان هذه التجزئة، أو هذا التفتت للوطن العربي، قد أصبح حقيقة سياسية. تغذيها مشاعر (الوطنية) المستوردة، التي لم يكن يعرفها المسلمون من قبل، حيث لم يكن الولاء للاقليم واردا في ذهن المسلم، انما كان ولاؤه للاسلام، ودفاعه عن (دار الاسلام).

وساعد على تأجيج هذا الشعور والهابه حركات المقاومة، التي قامت بها الشعوب ضد تسلط المستعمر الأجنبي.

وما أن نالت استقلالها وتحررها من نير المحتل الأجنبي، حتى نسيت أنها كانت مع أخواتها كيانا، أو جزءا من كيان واحد كبير، ووجد كثيرون مصالحهم في استبقاء هذا التقسيم، مبررين ذلك بدعوى الوطنية والولاء للوطن.

وانتهى الأمر بأن أصبح في هذا الوطن الواحد ــالذي كان جزءاً من وطن واحد أكبرــ يضم أكثر من عشرين دولة، كل دولة لها اسمها وعلمها ودستورها وجيشها وتمثيلها .... الخ.

وغدونا ننظر الى خريطة العالم فنجد دولا، منها ما يزيد تعداد احداها عن ألف مليون نسمة كالصين، ومنها ما قد يصل الى سبعمائة مليون كالهند، ومنها ما يقارب الثلاثمائة كالولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي.

ولكن اذا جئنا الى خريطة الوطن العربي، نجد فيها دولا تكاد تحتاج الى المجهر حتى تراها على الخريطة المصغرة.

وليتها حين تعددت لسبب أو لآخر، ولم تستطع أن تتوحد فيما بينها ــوهو ما ترجوه شعوبها من زمن طويلــ تقاربت وتضامنت تضامنا حقيقيا، يتصاعد ويقوى يوما بعد يوم، حتى يستحيل الى وحدة فعلية.

ولكنها ــ للأسف كما هو واقعها اليوم ــ تتباعد وتتجافى فيما بين بعضها وبعض، الى حد المقاطعة السياسية، بل الحرب الاعلامية، بل الحرب العسكرية في بعض الأحيان. وبعد أن كنا نتحدث عن الصراع العربي الاسرائيلي، أصبح جل حديثنا عن الصراع العربي العربي!

وحسبنا ما يجري في لبنان من انهار الدماء، من أكثر من عشر سنوات، دون أن يستطيع العرب وقف هذا النزيف.

بل عجز العرب عما دون ذلك، وهو أن يعقدوا مؤتمرا للقمة، يحاولون به تقريب الصفوف، وتهدئة الأمور، وان لم يعالج القضايا من جذورها.

لقد قال شوقي: «ان المصائب يجمعن المصابين»، والعرب تحل بهم مصائب كبيرة، وهموم من كل صوب، وتكفي مصيبة اسرائيل وحدها، لتجمع شملهم، وتوحد كلمتهم، ولكنهم ازدادوا فرقة واختلافا. وانعكس هذا على فصائل المقاومة الفلسطينية حتى قاتل بعضهم بعضا.

بل ان البلدين العربيين المتجاورين، اللذين يحكمهما حزب واحد، (يساري تقدمي!) بينهما من الجفاء والعداء والتربص ما لا يخفى على أحد.

بل البلد الواحد الذي يحكمه حزب واحد، انقسم على نفسه، وبات (الرفقاء) يقاتل بعضهم بعضا بالطائرات والدبابات، كما رأينا في اليمن الجنوبي.

ان هذا التفتت أو التمزق الذي تعانيه أمتنا، قد أصاب الوطن العربي كله بالضرر البالغ في جميع نواحي الحياة، وعلى كل الأصعدة: سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وتكنولوجيا.

فعلى صعيد السياسة: لم يعد لنا وزن دولي. لأن وزننا في وحدتنا. وليس لدولة منا وحدها وزن مؤثر في المحيط العالمي الذي توجهه الكتل الكبيرة.

بل كان تفرقنا سبباً في ضعف كل منا بمفرده، فذهب يبحث عمن يقوى به في معسكرات الشرق أو الغرب، وأدى هذا الى أن يكون منا موالون للغرب، وآخرون موالون للشرق، ولكل من الفريقين سياسات لا يقبلها الفريق الآخر.

بل رأينا القضايا التي تشبه أن تكون بدهية لا تحتمل الخلاف، نختلف فيها، مثل قضية الغزو السوفيتي لأفغانستان، فهذا مرفوض بكل المقاييس، ولكن وجدنا من الدائرين في فلك السوفيت من يؤيد الغزو الأحمر، ويدين المجاهدين الابرار، الذين بيضوا ببسالتهم وجه الاسلام.

وعسكريا: عجزنا ــ ونحن مائة وخمسون مليونا ــ عن مواجهة اسرائيل، ذات الثلاثة الملايين!

وقد سئل أحد العرب الحصفاء سنة ١٩٦٧م: كيف هزمتم أمام اسرائيل وأنتم عشرون دولة؟! فقال بحق: هزمنا، لأننا عشرون دولة أمام دولة واحدة!!

لقد تخاذلنا، حتى توهم بعضنا أنه يمكنه أن يحل مشكلته بنفسه بصلح منفرد عن الآخرين، وليحترق الباقون. وهو وهم عريض، وتفكير مريض، انما هو تقسيم للمعركة الى مراحل، وكل فريق له يومه الآتي لا ريب فيه، ويومئذ يوفى حسابه. المهم ألا يقف الجميع صفا واحدا، كما حثهم الله في كتابه: «ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص».

واقتصاديا: لم نستطع أن نقيم تكاملا فيما بيننا، ونحقق اكتفاء ذاتيا في أبسط الأشياء وهي المواد الغذائية، وفي الصناعة لم نقدر على اقامة صناعة ثقيلة مدنية أو عسكرية، بل لم نحقق ما هو أقل من ذلك، وهو صناعة المحرك (الموتور)، في حين أن بلدا كالهند صنع السيارة، بل صنع الطائرة، بل صنع —أكثر من ذلك— القنبلة النووية. ان (الكم) أو العدد، أو الكثافة البشرية، شرط مهم لقيام صناعات كبرى، ولهذا يمكننا أن نقيم بالاتحاد والتضامن ما نعجز عن اقامته متفرقين.

وتكنولوجيا: لم نزل في ألف باء التكنولوجيا، وما قلناه في شأن الاقتصاد، نقوله في شأن التكنولوجيا، اننا لا نستطيع أن ندخل عصر التكنولوجيا المتطورة آحادا متفرقين، انما ننجح اذا دخلناها كالمقاتلين صفا كالبنيان المرصوص.

ان الموقف رديء كل الرداءة، ولا علاج له الا بالعودة الى الاسلام الصحيح.

ان العرب لا يجتمعون الا على رسالة يعتصمون بحبلها، تجندهم وراءها صفوفا كما جندتهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

واذا كان بعض الأحزاب العربية يرفع شعار «أمة واحدة ذات رسالة خالدة» فلن تتحد هذه الأمة على غير القرآن، ولا يستطيع أحد أن يخترع لها رسالة غير رسالة الاسلام.

انها الرسالة التي هدتها من ضلالات الجاهلية وأخرجتها من الظلمات الى النور، ونقلتها من عبادة العباد، الى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا الى سعتها، ومن جور الأديان الى عدل الاسلام، كما قال ربعي بن عامر رضي الله عنه.

وهي التي خلدت ذكر العرب في العالمين، وجعلت لهم لسان صدق في الآخرين، وهي لا تزال رسالتهم الى العالم، نزل كتابها بلسانهم، ونشأ رسولها من بينهم. والايمان بها والحماس لها هو —وحده— الذي يرأب صدعهم. يقول القرآن «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم، فأصبحتم بنعمته اخوانا، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون» (آل عمران: ١٠٣).

ان التيار الوحيد الذي يمكنه أن يحوز الأغلبية التي تقارب الاجماع، هو تيار الوسطية الاسلامية.

انه وحده القادر على أن يحشد الجماهير المؤمنه العريضة في ساحته، وأن يجندها لتمضي خلفه، متناسية ما بينها من فوارق

وهو وحده الذي يستطيع أن يجمع أغلبية النخبة من خلفه، اذا تحررت من اغلال الغزو الثقافي، وهو يكسب يوما بعد يوم منها اعداداً غير قليلة.

وهو وحده القادر بمنهجه المتوازن على أن يجمع العرب المختلفين، حيث يؤمن الجميع بأصوله الربانية.

ان الاجتماع على الشريعة منهاجا ــ بعد الاجتماع على العقيدة منبعا وأساسا ــ من شأنه أن يجمع الكلمة الشتيتة ويوحد الصف المفترق.

أما الاعراض عن الاسلام وشريعته ومنهاجه، واتخاذ مناهج وضعية بشرية، فهو جدير أن يفرقنا شيعا، ويجعلنا طرائق قددا: فئة تتجه الى اليمين، وأخرى تتجه الى اليسار. واليمين درجات، واليسار درجات، وبينهما مسافات ومسافات، من يمين اليمين الى يسار اليسار، ولكل منهم قبلة يرضاها، ووجهة يتولاها، ولهذا لا يتصور مع هذه التعددية المتنافرة المتباعدة المتناقضة، أن تتحد الكلمة، وهو ما حذر منه القرآن حين قال: «وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون».

٧ــ هم التحلل والتسيب

ليس تأخير الحديث عن هذا الهم لأنه أقل أهمية، أو لأنه دون غيره في ترتيب الهموم. بل لعل العكس هو الصحيح، اذا أردنا وضع الأمور في نصابها.

ان المراقب لما يجري في وطننا العربي، على امتداده من المحيط الى الخليج ــ وفي وطننا الاسلامي من المحيط الى المحيط ــ في العقود الأخيرة خاصة، يجد هذه الظاهرة واضحة وضوح الشمس. ظاهرة التحلل والتسيب الاخلاقي الذي عشش وأفرخ في مجتمعاتنا، التي طالما زهيت بأنها مجتمعات أخلاقية.

وقارىء الصحف العربية لا يعدم كل يوم فضيحة من الفضائح، وجريمة من كبر الجرائم، من نهب للمال العام ــ الى لصوصية منظمة من كبار القوم (المحميين)، أو (المحسوبين)، الى رشا وعمولات تبلغ الملايين، الى احتيال وتزوير، أو انتهاك للحرمات والقوانين، الى جرائم العربدة

والسكر، والفجور والقهر، وتناول المخدرات والسموم البيضاء، والاتجار بها، والاثراء من وراء تهريبها، الى غير ذلك مما يعرفه الخاص والعام. على أن هناك أشياء تعرف ولا تنشر، وأشياء تحدث ولا تعرف في حينها.

وهذا ــ من ناحية ــ نتيجة لسوء الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. «والذي خبث لا يخرج الا نكدا».

ومن ناحية أخرى هو سبب لها أيضا، فان فساد الأخلاق يفسد الحياة كلها، وهو الذي يدمر الأمم ويأتي على بنيانها من القواعد.

ورحم الله أحمد شوقي حين قال:

وإذا أصيب القوم في أخلاقهم فأقم عليهم مأتما وعويلا

ومثل هذا الوضع لا يجوز السكوت عليه، لأن الزمن هنا ليس جزءا من العلاج، كما يقال، بل مضي الزمن يزيد الجسم علة، والطين بلة، اذا لم نسارع بالعلاج الناجع الصحيح.

ولن نجد علاجا لهذا الداء الا من طب الاسلام، وصيدلية الاسلام، وهذا ما تؤمن به الصحوة الاسلامية، بل ما تقوم به الصحوة بالفعل، وما يجب على كل التيارات والمدارس الأخرى أن تعينها عليه، لأن ثمرة نجاحه للجميع، ومضرة اخفاقه على الجميع.

أســاس التغييــر المنشــود:

اننا متفقون على ضرورة التغيير والاصلاح، ولكننا مختلفون على المنهج والطريق. وقبل ذلك: على منطلق التغيير.

وان من أكبر الاخطاء أن نحلم بالاصلاح والتغيير، ولا نعمل له، ولا نسعى له سعيه، ولا نسلك اليه طريقه، مستبينين الوجهة والغاية.

ونحسب ان الاصلاح أو التغيير لا يهبط علينا من السماء هبة من الله.
والسماء لا تمطر ذهباً ولا فضة ولا اصلاحا، ولا تنزل ملائكة يتولون أمر اصلاح البشر، وانما البشر هم الذين يصلحون أنفسهم.

ان التغيير يجب أن يبدأ منا أولا، من داخلنا.

ان قانون القرآن الصلب أن الأقوام ــ أو المجتمعات ــ لا تتغير بأمر قدري سماوي، بل بجهد بشري أرضي، وهو جهة يتجه الى الأنفس قبل كل شيء، ليغير ما بها من صفات رديئة فاسدة، الى صفات طيبة صالحة، «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

واذا كان شعار الماركسية: تغير الاقتصاد وعلاقات الانتاج بتغير التاريخ، فان شعار القرآن: غيروا أنفسكم يتغير التاريخ!

وتغيير ما بنفس الانسان ليس بالأمر الهين السهل، كما يتصور بعض الناس، فليس بمجرد الوعظ والارشاد يتغير ما بنفس الانسان، وليس بالأوامر العسكرية يتغير الانسان، ولا باللوائح الادارية يتغير الانسان، ولا بالتنظيمات الشكلية يتغير الانسان، انما يتغير الانسان من داخل نفسه، بتغيير أهدافه ومثله ومعتقداته وقيمه وتصوراته، ومفاهيمه، باضاءة عقله، واحياء ضميره، وايقاظ وجدانه، وشحذ ارادته، وتزكية نفسه، وتهذيب سلوكه. وهذا يحتاج منا الى اعادة بناء الانسان في وطننا الكبير.

اعـــادة بنـــاء الانســـان:

وهذا أكبر ما يشغل الصحوة اليوم، ويحظى باهتمامها الأول: اعادة بناء الانسان العربي المسلم، حتى يستطيع أن يقوم بدوره الكبير في عالم الغد.

ان الانسان في أوطاننا قد تعرض لتخريب خطير من داخله، تخريب جعله لا يهتم الا بذاته دون النظر الى الجماعة أو الوطن أو الأمة، ولا يهمه من ذاته الا جانبها المادي، فهو يلهث وراء المنفعة واللذة فحسب، والمنفعة التي يسعى وراءها هي منفعته هو، ومنفعته المادية، والآنية أيضا. انه لم ير في نفسه الا الطين والحمأ المسنون، أما نفخة الروح .... أما جوهر الانسان .... فهو في شغل عنه، بل هو يكاد لا يعرفه ولا يؤمن به، فلا يبحث عنه.

لقد كان أول ما بدأ به النبي صلى الله عليه وسلم هو بناء الانسان بتحريره من أباطيل الشرك، واهواء الجاهلية، وترسيخ عقيدة التوحيد في نفسه، ومعاني الايمان في قلبه، ومكارم الاخلاق في حياته، وتطهير رأسه من ضلال الفكر وارادته من شهوات الغي، وعلى هذا ربي الجيل المثالي الأول، الذي امتحن فصبر وأعطي فشكر، وثبت على السراء والضراء، وجاهد في الله حق جهاده، وتحمل عبء نشر الدعوة، واقامة الدولة، وتربية الأمة، وحماية الحوزة، فما وهن لما أصابه في سبيل الله، وما ضعف ولا استكان.

وكان هذا هو مفتاح النجاح الحقيقي لكل ما حدث بعد ذلك من روائع الانجازات.

جوهـــر أزمتنا اخلاقي:

ان أزمتنا الكبرى ــ في جوهرها ــ أزمة روحية أخلاقية، أزمة ايمان وأخلاق.

ولسنا من الغفلة والسذاجة، بحيث نجحد أن أزمتنا في عدد من جوانبها وأبعادها، اقتصادية وسياسية، وادارية وعلمية وتكنولوجية.

فهذه الجوانب والابعاد مسلمة لا ريب فيها، ولكن جذورها وأسبابها ـ في التحليل النهائي ـ تعود الى انطفاء جذوة الايمان والاخلاق.

ان لنا عشرات السنين نشكو من استبداد الطغاة، وطغيان المستبدين وتحكمهم في جماهير شعوبنا كأنهم قطعان تساق، لا آدميون يفكرون ويشعرون وفقدان المؤسسات الديمقراطية التي تحمي حريات المواطنين أمام عسف الحكومات.

ما علة هذا؟.. انه ضعف الايمان والاخلاق لدى الحاكمين، ولدى المحكومين جميعا.

انه التأله الفرعوني، والاستكبار الهاماني، والبغي القاروني، مع الوهن النفسي والخلقي الذي أصاب الناس، (فاتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد)، (فاستخف قومه فأطاعوه).

انه الوهن المتمثل في (حب الدنيا وكراهية الموت) لدى الناس، فكل يقول: نفسي نفسي، ولا يريد أن يضحي ويبذل من أجل أمته.

ان تمسك الحكام بكراسيهم، واستماتتهم في سبيلها، واستعانتهم للبقاء فيها بكل منافق ودجال، وان كان أجهل الناس، وأنجس الناس، بل ربما استعانوا باعداء دينهم وأمتهم لتثبيتهم وتمكينهم ـ هو الذي أضاع البلاد، وأذل العباد.

ان معظم التمزق والتفرق الذي نعانيه بين أقطارنا وحكوماتنا، ليس أساسه اختلاف الافكار والسياسات، بقدر ما هو اختلاف الأهواء والاغراض والمصالح لدى القابضين على أزمة الحكم والقيادة.

ان الديون التي تحسب الآن بعشرات المليارات في بعض البلاد العربية، والتي غدت أطواقا تكبلها، واغلالا ترزح تحتها، دون أن تستفيد منها لمستقبل أجيالها، وبناء غدها.. انما تمت على أيدي أناس لا يراقبون الله، ولا يخافون سوء الحساب، ولا يبالون أن يدمروا قومهم في سبيل بناء مصالحهم الشخصية.

ان شيوع المخدرات والسموم بين الشباب، وشراءها بمئات الملايين في وقت يحتاج فيه الناس الى كل درهم وفلس، وراءه فساد أخلاقي كبير.

ان جماهير غفيرة من الناس تأكل الحرام ولا تبالي، لا يحللون اللقمة التي تدخل أجوافهم، وتقيم بنيانهم، لأنهم يستوفون أجورهم ولا يعملون، واذا عملوا لا يتقنون، فهم يأخذون من الحياة ولا يعطون.

وآخرون يبنون أنفسهم بهدم غيرهم، ويشيدون ثرواتهم من عرق الآخرين ودمائهم.

ان كثيرا من الخطط الفاشلة، والقرارات الباطلة، والسياسات القاتلة، انما دفع اليها استرضاء فئات من الناس على حساب الحق، أو تملق آخرين ولو بخراب الوطن، أو التخلص من حرج اليوم ولو بتحميل المتاعب والخسائر كلها على الغد.

ان السباق المجنون على الاستهلاك، وخصوصا للسلع المستوردة، والتباطؤ المميت في الانتاج، وخصوصا في الزراعة والصناعة، كل ذلك يمثل بعض ما نعانيه من أزمة الايمان والاخلاق.

لقد غدونا ــ للأسف ــ نتكلم ولا نعمل، ونقول ولا نفعل، ونستورد ولا ننشىء، ونستهلك ولا ننتج، ونستقبل ولا نرسل، ونقلد ولا نرسل، ونقلد ولا نبتكر، وباختصار: نهدف ولا نبني، ونميت ولا نحيي.

ان هذا يجعلنا نزداد ايمانا بأن مهمتنا الأولى يجب أن تكون تجديد الايمان والأخلاق، وبعث الحياة في الجسد الهامد، حتى يجري في عروقه الدم، وينهض الى الانطلاق والعمل من جديد.

ان أمتنا في حاجة الى روح جديد يسري في كيانها، ينشئها خلقا آخر، يغير فلسفتها ونظرتها الى الحياة، والى الأشياء، ويبدل نمط حياتها الحالي المتواكل المتثائب الى نمط منتج فعال.

ان المادية، والانانية، والطفيلية، والوصولية، والانتهازية، والنفعية وغيرها من الرذائل المدمرة، يجب أن تطارد حتى تختفي من دنيانا.

ان منكرات الارتجالية والعفوية، والانهزامية والمحسوبية والشللية، وألوان الغش التجاري والثقافي والتربوي والسياسي، وغيرها من الآفات التي ذاعت وشاعت، يجب أن تقاوم حتى تطهر ساحتنا منها.

ان رذائل الفوضى واللامبالاة، والتواكل، والكسل، والعجز، والتسويف وضعف الانتاج، وسوء الاستهلاك، وتدمير المال العام، كلها يجب أن تحارب كما يحارب الدرن والبلهارسيا وغيرها، بل هي أخطر على الأمم من كل الأمراض المتوطنة والوافدة.

امكانــات تيــار الصحـــوة:

ان تيار الصحوة الاسلامية هو التيار الوحيد الذي يخاطب الجماهير فيُسمعها ويُفهمها، وينفذ الى سويداء قلبها، أما التيارات الأخرى، فهي مغلقة على ذاتها، تخاطب نفسها، أو على أكثر تقدير يخاطب بعضها بعضا، أما الجماهير العريقة فهي تناديهم من مكان بعيد، فهي لذا لا تسمعهم وان سمعتهم لا تفهمهم، وان فهمتهم لا تستجيب لهم.

تيار الصحوة الاسلامية هو وحده القادر ــ اذا تهيأت له الظروف ــ أن ينفخ في الأمة روح الحياة، وأن يمنحها من الحوافز والقدرات ما يعجز عنه أي تيار آخر، ينتمي الى اليمين أو اليسار.

ان هذا التيار هو وحده القادر على أن يقود مسيرة أمتنا في معاركها السبع، ويعدها بالوقود اللازم في غدها الحافل بالمخاوف والآمال.

تيار الصحوة هو القادر على تجديد الايمان في حياة الأمة، وتهيئة المناخ الصالح لتكوين الفرد المؤمن بربه ورقابته، المؤمن بلقائه وحسابه وجزائه، المؤمن بأن عمل الذرة من الخير أو الشر مرصود عند الله، مجزي عليه في الدنيا والآخرة، وان الله لا يضيع أجر من أحسن عملا.

لقد قرأنا في التاريخ، وشاهدنا في الواقع، ماذا يصنعه الايمان بالانسان حين تخالط بشاشته قلبه، ويسري نوره بين جوانحه.

انه يتغير تغيرا كليا، من حيث اهتمامه وسلوكه وقدرته على البذل والعطاء. ان الايمان يحرك سواكنه، ويستثير كوامنه، ومن ناحية أخرى يحميه من شهوات نفسه، واغراءات الشياطين من حوله. ولهذا نرى الشاب اذا مسته نفحة الايمان، يلتزم ــ مع اقامة شعائر العبادة ــ بصدق القول، واتقان العمل، وطهارة المسلك، واجتياز ما حرم الله، فيتوب عن الزنى، والشرب وتعاطي المخدرات ونحوها، حتى السيجارة لا يتناولها.

وهذا الالتزام هو أكبر ما يخيف أعداء هذه الأمة من الصحوة، ويفزعهم من انتشارها وقوتها.

اننا في أشد الحاجة الى طاقات هائلة، وقدرات فائقة، حتى نستطيع أن نلحق بركب العالم المعاصر، ونعوض ما فاتنا في القرون الماضية التى استيقظ فيها الغرب وغنا، وتقدم وتخلفنا.

ولن نستطيع ذلك الا بطاقات معنوية يقدم انساننا فيها شيئاً فوق العادي، وفوق المألوف.

ونحن نعلم أن انساننا اليوم لا يؤدي ما يؤديه الانسان العادي في عالمنا، ولا يقوم بالواجب المألوف المطلوب من مثله في دنيانا.

فكيف يمكننا أن نغير انساننا بحيث يلحق انسان العصر في العطاء ثم يسبقه ويتجاوزه؟؟

ان هذا لا يتم الا بحوافز ومحركات معنوية غير معتادة، حوافز أكبر من الأجر الاضافي، والترقية الى منصب أعلى، وما شابه ذلك.

ان هذا لا يكون الا بايمان ديني، يفجر في الانسان المؤمن طاقاته المكنونة، ويثير همته الكامنة، ويحرك قدراته المبدعة.

ومن المعروف للدارسين المتعمقين ان في الانسان طاقات كامنة مخبوءة تحتاج الى مفجر يظهر فاعليتها، ويخرجها من عالم القوة الى عالم الفعل.

ويمكن للانسان اذا وجد هذا الحافز، وعاش لذاك، أن يعطي أضعاف ما يعطيه الانسان النمطي.

ان القرآن الكريم يشير الى أنه يمكنه بايمانه وارادته أن يعمل بطاقة عشرة من الآخرين. اقرأ معي هذه الآية «يأيها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا، بأنهم قوم لا يفقهون».

وهذه المضاعفة في الطاقة لا تقتصر على المعارك العسكرية، كما هو منطوق الآية، بل يشمل كل المعارك، ومنها معارك البناء والتنمية، بشرط أن يوجد القائد المحرض، والمؤمنون المسلحون بالارادة والصبر.

ان الأمة في حاجة الى تعبئة معنوية هائلة، والى استنفار عام للبذل والجهاد من أجل البناء والنماء والعزة، وتيار الصحوة هو المرشح للقيام بتلك التعبئة وهذا الاستنفار.

مستقبـل الصحـوة

ان المزية الكبرى لهذه الصحوة أنها تجسد الاتجاه الوحيد المعبر بصدق عن ضمير هذه الأمة، وعن هويتها الحضارية والعقائدية، الممثل لشخصيتها التاريخية، المصور لطموحاتها وآمالها النابعة من ذاتها وروحها وكينونتها الحقيقية.

فقد أثبت استقراء الواقع، كما أثبتت قراءة التاريخ: أن روحها هو الاسلام وأنها لا تعيش إلا به، ولا تنطلق إلا منه، ولا تبذل النفس والنفيس إلا من أجله، ولا تجتمع كلمتها إلا عليه.

ومن ثم لم تحقق نصراً يذكر في تاريخها القريب والبعيد، ولا في حاضرها المشهود إلا تحت لوائه.

وكم جربت هذه الأمة من دعوات، وسمعت من صيحات، تريد أن تقودها بغير الاسلام ولغير الاسلام، فلم تثمر إلا الشتات والضياع والخذلان.

ان الفلسفات والدعوات الوافدة من الغرب والشرق، والحلول المستوردة من اليمين واليسار، لم تحقق إلا الاخفاق والفشل في كل الميادين: عسكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وأخلاقية.

وعيب هذه الفلسفات والأفكار والأنظمة، أنها دخيلة علينا، غريبة عن روحنا وتكويننا العقائدي والفكري، فهي عاجزة عن أن تخاطب (جوّانية) انساننا المسلم، وأن تقوده من مسلماته العقلية، وأن تفجر طاقاته المكنونة، التي يستطيع بها أن يغير مجرى الأحداث، كما سجل التاريخ لاسلافه من قبل.

لن تتحرك هذه الأمة وتصنع العجائب اذا أنشدتها معلقة أمرىء القيس، أو قصيدة عمرو بن كلثوم.

ولن تتحرك وتصنع العجائب اذا قرأت عليها مؤلفات جان جاك روسو، أو كارل ماركس، أو جون ديوي، أو ماوتسي تونج، أو جان بول سارتر.

انما تتحرك حقا وتصنع العجائب اذا حركتها بالقرآن، وقدتها بالايمان، ورفعت أمامها راية الاسلام، وذكرتها بإمامها وزعيمها محمد عليه الصلاة والسلام.

وما لنا نذهب بعيداً؟ وقد جربنا ورأينا، وشاهدنا: أنهم يوم نادوا بشعارات القومية والاشتراكية والتقدمية وما شابهها، لم يستطيعوا أن يغيّروا من واقع الأمة شيئاً ذا بال، وما حققوه من مكاسب أو انجازات ــ في نظر البعض على الأقل ــ خسرت الأمة أضعافه في جوانبها الأخرى، مادية ومعنوية. وما زالت الأمة تعاني من ثماره المرة. وخسائره غير المباشرة، التي تظهر آثارها في حياتنا العامة يوماً بعد يوم.

واجبنـــا نحـــو الصحـــوة

ان الصحوة الاسلامية هي أمل الغد لأمتنا، وتستطيع أن تقود سفينة الانقاذ بقوة وجدارة اذا ما ساعدناها نحن العرب والمسلمين على أداء رسالتها، وساعدت هي نفسها أيضا. وذلك بما يلي:

(أ) أن تكون صحوة لنا جميعا، لا أن يقف فريق منا معها، وفريق يقاومها، وتقضي العمر في جذب وشد، دون أن تنجز شيئاً كبيرا.

يجب أن نقف كلنا وراء الصحوة، وأن يزول هذا التفريق بين (مسلمين) و (اسلاميين)، مسلمين بوراثة العقيدة، واسلاميين بالتوجه والولاء. يجب أن نكون كلنا اسلاميين. حتى غير المسلمين، يمكن أن يكونوا كذلك فيؤمنوا بحتمية الحل الاسلامي، وان لم يؤمنوا بحقية الاعتقاد الاسلامي.

وأحب أن أنبه هنا على تمييز مهم، هو الفرق بين الصحوة الاسلامية والحركة الاسلامية.

فالحركة الاسلامية لها مدلول معين يعني ارتباطا وتنظيما وقيادة وجندية. أما الصحوة فهي تيار عام يشمل كل العاملين للاسلام، جماعات وأفرادا، ويضم معهم كل المهتمين والغيورين على الاسلام، وعلى أمته، وعلى أوطانه، وان لم يضمهم عنوان أو لافتة، أو لم يدخلوا في اطار هيئة أو جمعية.

الصحوة تيار تلقائي، لا ينسب الى جماعة بعينها، ولا الى مدرسة فكرية بعينها، ولا الى اتجاه سياسي بعينه، بل يضم الجميع في رحابه الفيحاء.

انه التيار الذي لايربط بين آحاده وفئاته الا حب الاسلام، والاعتزاز به، والحرص على خير أمته واعلاء كلمته، والتمكين له في الأرض، عقيدة وفكرا وسلوكا وتشريعا وحضارة ونظاما للحياة.

(ب) أن نوفر لها مناخ الحرية والأمان، لتعمل بلا خوف، ولا تربط، وبغير قيود واغلال، ودون حواجز وأسوار.

ففي مناخ الحرية تنطلق كلمة الايمان الهادية، لتخاطب العقول فتعي، والقلوب فتهتدي، وتستحث العزائم فتنهض، والقوى فتعمل وتنتج.

(حـ) يجب ألا نتعامل مع الصحوة من عقدة الخوف أن تنحرف كما انحرف رجال الدين في الغرب المسيحي، أو كما انحرف رجال الملك في الشرق الاسلامي، وكأننا نحملها أوزار انحراف التاريخ كله في العالم كله!

علينا أن نعطيها الفرصة لقيادة الأمة في معركة التحرير، ومعركة البناء وسائر معاركها السبع، كما أعطيت للاتجاهات والحلول المستوردة الأخرى يمينية ويسارية، ليبرالية وثورية.

فالحل الوحيد الذي لم يأخذ فرصته بعد النهضة، هو الحل الاسلامي الذي به الصحوة، مع أنه الحل الذي يمثل القاعدة الجماهيرية العريضة في شعوبنا، باعتراف جميع المراقبين والدارسين.

(د) أما الصحوة نفسها فنريد منها أن تنزل الى الشعب، الى الشارع العربي المسلم وتتفاعل معه، تعلم الجاهل، وتقوي الضعيف، وتعالج السقيم، وتقوم المنحرف وتربي الجيل، وتأخذ بيد الضال الى الهداية، والعاصي الى التوبة، ولا تتعالى على المجتمع وهي جزء منه، وتنظر اليه على أنه هالك، وهي وحدها الناجية. ففي الحديث الصحيح «اذا سمعتم الرجل يقول: هلك الناس، فهو أهلكهم» أي أقربهم الى الهلاك لغروره وعجبه، واحتقاره لغيره.

(هـ) أن تصحح المفاهيم الخاطئة عن الاسلام لدى الخاصة والعامة، سواء مفاهيم (الجمود) الموروثة من عهود التخلف، أم مفاهيم (الجحود) التي أدخلها الاستعمار الثقافي. وان تقوم بدورها في (التوعية) تمهيدا لدورها في (التربية) وهما متكاملان.

(و) أن تجعل أكبر همها: أن تتسامح ولا تتعصب، وان تجمع ولا تفرق، وتدرك أن العالم من حولها شرقا وغربا، ينسى خلافاته وتتقارب على كل مستوى: على المستوى الديني، تتقارب المذاهب النصرانية، وتتقارب اليهودية والنصرانية، وقد رأينا وثيقة الفاتيكان في (تبرئة اليهود من دم المسيح). وعلى المستوى السياسي ترى سياسة الوفاق بين العملاقين، رغم خلافهما الايديولوجي.

فلا يجوز أن تشتغل فصائل الصحوة بالمعارك الجانبية، والمسائل الهامشية التي يتعذر أن يتفق الناس فيها على رأي واحد، ويهتموا بالقضايا المصيرية والمسائل الكبرى، ويتبنوا قاعدة المنار الذهبية: (نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه).

ولا مانع من تعدد مدارس الصحوة وفصائلها، على أن يكون تعدد تخصص وتنوع، لا تعدد تناقض وتضاد.

(ز) أن تكون صحوة بناء لا هدم، وأن يكون همها اضاءة الشموع لاسب الظلام، واماطة الأذى عن الطريق لا لعن من وضعه فيه، فالنبي (صلى الله عليه وسلم) لم يبعث لعانا، ولكن بعث رحمة. حتى ان النبي (صلى الله عليه وسلم) قال لمن سب الشيطان: « لا تقل: تعس الشيطان، فانك ان قلت ذلك انتفخ حتى يصير كالجبل، ويقول: صرعته بقوتي، ولكن قل: بسم الله، فانه يتصاغر حتى يصبح كالذباب».

(ح) ان تفتح باب الحوار مع كل التيارات الوطنية المخالفة، مؤكدة لمواضع الاتفاق، متفاهمة في نقاط الاختلاف، داعية ــ كما أمر الله تعالى ــ بالحكمة لا بالسفاهة، وبالموعظة الحسنة، لا بالحملة العنيفة، وبالجدال بالتي أحسن، لا بالتي هي أخشن.

(ط) الا تشتغل بالفروع عن الأصول، ولا بالجزئيات عن الكليات، ولا بالشكل عن الجوهر، ولا بالنوافل عن الفرائض، وان تتعمق في (فقه مراتب الأعمال) حتى لا تختل النسب الشرعية بين التكاليف، فتقدم ما حقه التأخر، وتؤخر ماحقه التقديم، وتعظم الهين من الأمور، وتهون العظيم. وقد قال الامام الغزالي بحق: «فقد الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور»، كما قرر علماؤنا ان الله لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة، ولا يقبل الفروع ممن ضيع الأصول.

(ي) أن تراعى سنن الله في خلقه، وفي سنن ثابتة لا تتبدل، صارمة لا تجامل. فلا تلتمس حصادا بغير زرع، ولا تستعجل ثمرة قبل أوان نضجها، وتعلم أن لكل شيء في الكون قانونه المطرد، فمن صادم قوانين الكون صدمته، ومن غالبها غلبته، ومن عمل من خلالها مهتديا بهدي الله كان نصيبه الفلاح في الأولى والآخرة.

معارك فكرية يجب أن تتوقف :

وعلينا اذا كنا جادين في البحث عن الخلاص، ان ننهي الخلافات المعلقة دون حسم أو تحديد.

ولكي نختصر الطريق على الباحثين والمناقشين، أود أن أعلن بكل وضوح : أن هناك قضايا فكرية طال عليها الأمد، وعقدت لها المؤتمرات والحلقات والندوات، واعتقد أن الرؤية فيها قد وضحت، وينبغي أن ينتهي الاختلاف فيها، والاتفاق على أصولها.

يجب أن نفض الاشتباك ــ بلغة العسكريين ــ بين أمور طالما حدث ا لاشتباك بينها نتيجة لغموض المصطلحات، وعدم تحديد المفاهيم، أو رغبة قوم في بقاء هذا الاشتباك أو النزاع مستمرا دون كلمة فاصلة.

مــن هــذه الأمــور:

(١) : الاشتباك بين الدين والعلم :

فهذه معركة نشأت في غير أرضنا، ولم توجد عندنا يوما، وكما قلنا ونقول دائماً: ان الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين. ولا يوجد داعية ولا فقيه ولا أحد ينتمي الى الصحوة الاسلامية، يقول بالاستغناء عن العلم، أو اغلاق الباب في وجه التكنولوجيا، بل يرون ذلك فريضة دينية، وضرورة حيوية، فلا مبرر لافتعال خصومة أو معركة حول هذا الموضوع المنتهي.

(٢) الاشتبــاك بين الاصالــة والمعاصــرة :

ولا داعي لأن أكرر ما قلته حول (السلفية والتجديد)، فالمفهومان غير متعارضين أصلا، الا اذا جعلنا (الاصالة) بمعنى (الانغلاق) على الماضي وحده، غافلين عن متاعب الحاضر وآمال المستقبل، رافضين كل تجديد أو اجتهاد، أو اقتباس للحكمة من أي وعاء.. أو جعلنا (المعاصرة) بمعنى (الانفلات) من تراثنا كله: الملزم وغير الملزم، الثابت والمتغير، الالهي والبشري، ان جاز لنا أن نسمي الجانب الالهي (القرآن والسنة) تراثا!

على أن هذا لا يعني أن الامر سهل، فلابد من بذل جهد كبير من أهل العلم والفكر المخلصين لتمييز الالهي من البشري في التراث، والملزم من غير الملزم والثابت من المتغير منه. وكذلك النافع من غير النافع من المعاصر، والملائم لنا من غير الملائم. فليس كل ما في (العصر) خيرا، فكم فيه من (سلبيات) ضارة بل قاتلة.

(٣) الاشتباك بين العروبة والاسلام:

فالعروبة في الواقع عميقة الصلة بالاسلام، فالعربية لسان قرآنه وسنته ولغة عبادته وثقافته، والعروبة وعاؤه، وأرض العرب معقله وحصنه، بها مقدساته ومساجده التي لا تشد الرحال الا اليها، والعرب هم حملة رسالة الاسلام الى العالم والصحابة كلهم عرب، ومن لم يكن عربي العرق منهم أصبح عربي اللسان والقلب (ومن تكلم العربية فهو عربي) وقد جاء في الأثر: اذا عز العرب عز الاسلام واذا ذل العرب ذل الاسلام.

العروبة اذن عميقة الصلة بالاسلام، والاسلام كذلك عميق الصلة بالعروبة، ولا تعارض بين العروبة والاسلام، الا اذا كانت العروبة (علمانية) وهي التي لا تقبل الاسلام حكما، أو كان الاسلام (شعوبيا) وهو الذي يعادي العرب. والواقع أن الاسلام يجعل للعرب مكانة خاصة، ويعرِّب مشاعر المسلمين من غير العرب، ان لم يعرب ألسنتهم وثقافتهم.

مفاهيــم يجب أن تتمايــز:

يكمل ما ذكرناه أمر آخر لابد منه، وهو التوفيق الحاسم بين مفاهيم لا يجوز أن تختلط أو تتشابه، بل يجب أن تتمايز وتتباين، فأحد طرفيها يجب أن يكون في موضع القبول، والآخر يجب أن يكون في موضع الرفض.

من ذلك :ــ

١ ــ التفريق الحاسم بين العلمية والعلمانية:

فالعلمية فريضة شرعية وضرورة قومية، وتأكيدها واجب الدعاة والمربين والمفكرين، وأجهزة التوجيه كلها، أما العلمانية فهي مرفوضة بكل معيار: معيار الدين، أو معيار الديمقراطية، أو معيار الدستور، أو معيار الأصالة أو معيار المصلحة، وتفصيل ذلك يطول.

٢ ــ التفريق الحاسم بين التفاعل الثقافي والغزو الثقافي:

فالتفاعل الثقافي مشروع، بل مطلوب، ولكن التفاعل انما يكون من جانبين بين ندين، يعطي كل منهما ويأخذ، واعيا مختارا، غير مكره، ولا واقع تحت تأثير خاص. فهو يأخذ ما يحتاج اليه، وفق معايير مدروسة، ويدع ما يدع تبعا لمنطق معلوم، محتفظا بهويته وخصائصه، غير مفرط في قيمه ومبادئه ومسلماته المشخصة لذاته.

أما الغزو فهو من طرف قوي لطرف ضعيف، أي من غالب قاهر، لمغلوب مقهور مبهور بقوة عالية، فهو يأخذ منه ولا يعطيه، ويأخذ ما لا يحتاج اليه بل يأخذ ما لا ينفعه، وان كان قد ينفع صاحبه، بل كثيرا ما يأخذ الضار ويدع النافع.

٣ــ التفريق الحاسم بين الدولة الاسلامية والدولة الدينية :

فالدولة الاسلامية كما جاء بها الاسلام، وكما عرفها تاريخ المسلمين ــدولة مدنية، تقوم السلطة بها على البيعة والاختيار والشورى، والحاكم فيها وكيل عند الأمة أو أجير لها، ومن حق الأمة ــممثلة في أهل الحل والعقد فيهاــ أن تحاسبه وتراقبه، وتأمره وتنهاه، وتقومه أن أعوج، والا عزلته. ومن حق مسلم، بل كل مواطن، أن ينكر على رئيس الدولة نفسه اذا رآه اقترف منكرا، أو ضيع معروفا. بل على الشعب أن يعلن الثورة عليه اذا رأى كفرا بواحا عنده فيه من الله برهان.

أما الدولة الدينية (الثيوقراطية) التي عرفها الغرب في العصور الوسطى والتي يحكمها رجال الدين، الذين يتحكمون في رقاب الناس ــوضمائرهم أيضا، باسم (الحق الالهي) فما حلوه في الأرض فهو محلول في السماء، وما ربطوه في الأرض فهو مربوط في السماء! فهي مرفوضة في الاسلام، وليس في الاسلام رجال دين بالمعنى الكهنوتي، انما فيه علماء دين، يستطيع كل واحد أن يكون منهم بالتعلم والدراسة، وليس لهم سلطان على ضمائر الناس، ودخائل قلوبهم، وهم لا يزيدون عن غيرهم من الناس في الحقوق، بل كثيرا ما يهملون ويظلمون، ومن ثم نعلنها صريحة: نعم.. للدولة الاسلامية، ولا، ثم لا.. للدولة الدينية (الثيوقراطية).

مخــاوف :

ان الصحوة هي معقد الأمل، ومناط الرجاء لهذه الأمة، بعد فشل الحلول المستوردة ليبرالية وثورية، ولكني لا أكتمكم أني أخاف عليها، كما يخاف الوالد على ولده، في فترة المراهقة وأوائل الشباب.

انا لا أخاف على الصحوة من القوى الأجنبية المتربصة، وهي لها بالمرصاد، ولا القوى الداخلية المتسلطة، وهي غالبا ما تعمل لحساب تلك، شعرت أم لم تشعر.

انما أخاف على الصحوة من نفسها، اذا لم تع دورها، ولم تتنبه لما يحيط بها، وما يخطط لها.

أجل، أخاف عليها من عدة تيارات، تتنازعها في داخلها، بأن يغلب أحد هذه التيارات، وهو مستبعد أو يؤدي تنازعها فيما بينها الى اضعافها جميعا.

هذه التيارات هي:

(١) تيار الجمود والتزمت، الذي يرفض الاجتهاد والتجديد والانفتاح على العالم، ويبقي على كل قديم، وان لم يعد لزمننا صالحا، ويقاوم كل جديد وان كانت الحاجة اليه ماسة. تيار (الجمود الفكري: المذهبي الحرفي).

(٢) تيار الغلو والتنطع الذي يحجر ما وسع الله، ويشدد في غير موضع التشديد، ويقوم على التعسير لا التيسير، والتنفير لا التبشير. تيار (التطرف السلوكي).

(٣) تيار الاستعجال والاصطدام بالسلطة قبل الأوان، وبلا ضرورة، تيار (العنف العسكري).

(٤) تيار الاستعلاء على المجتمع، والعزلة عنه، والانسحاب من ميدان الاصلاح والتغيير، تيار (التكفير والهجرة).

(٥) تيار التعصب الضيق، الذي تنغلق به كل جماعة على نفسها، مسيئة الظن بغيرها (الانغلاق أو التشرذم الحزبي).

(٦) تيار الاستغراق في السياسة المحلية الآنية، والاشتغال عن جوانب أخرى في غاية الأهمية مثل:
- الجانب الدعوي (التوعية على أوسع نطاق).
- الجانب التربوي (تكوين الجيل المسلم المنشود).
- الجانب الاجتماعي الذي برع فيه دعاة التنصير (الانهماك السياسي).

ورغم هذه المخاوف أقول: ان الصحوة بفضل الله قادرة على أن تصحح خطأها وتنفي خبثها، وثقتي كبيرة ان تيار الوسطية الذي يعمل في دأب وصبر، في توازن واعتدال، وبوعي وتخطيط، ستكون له الغلبة، والهيمنة على كل التيارات الأخرى المخوفة.

وقد لمست بنفسي شيئاً من ذلك أوائل السبعينات، مع شباب الجماعات الاسلامية في الجامعات المصرية، فقد كان الخط السائد هو خط التشدد والتشنج والحرفية، ولكن بعد لقاء الشباب بالدعاة المعروفين من أهل العلم والورع والاعتدال، غلبت الوسطية على التطرف، وغدا هذا التيار هو الغالب الى اليوم.

والخلاصة أن تيار الصحوة الاسلامية، هو تيار الغد المرجو، والمستقبل المأمول، وخصوصا أن عموده الفقري هم الشباب، وهم ذخيرة الغد.

ورغم مخاوفنا على الصحوة فان آمالنا فيها أقوى، وتيار الوسطية فيها هو الغالب، وهو المرتجى، وكل المراقبين مجمعون على قدرة هذا التيار على تغيير الانسان من داخله، وانشائه خلقا جديدا، يقوم على الطهارة والبذل والعطاء.

اكتفي هنا بشهادة (د. سعد الدين ابراهيم)، رغم تشدده في نقد التيار الاسلامي الأصولي ممثلا في الاخوان المسلمين، وموقفه من المسألة الاجتماعية، فهو لم يسعه الا أن يعترف بقدرة هذا التيار ـ وحده ـ على تعبئة الأمة وتجنيد طاقاتها من أجل أهدافها الكبرى، حيث يؤكد في خواتيم دراسته في ندوة (التراث وتحديات العصر)، وفي مقام تذكير الماركسيين بأهمية التراث، وخطل تجاهل الدين، وتأصل الاسلام في أعماق الأغلبية العظمى، وقوته التعبوية: «ان المشروع الأصولي قادر دائما على استنفار المؤمنين للجهاد والاستشهاد بأقوى مما تستطيع أي رؤية وضعية، وان تلك الحقيقة هي التي تفسر اسقاط نظام الشاه، واغتيال السادات واخراج القوات الامريكية من لبنان، وهي أمور تمناها الماركسيون العرب وغيرهم من القوى الوطنية العربية، ولكن الاصوليين هم الذين حققوها». (٤)

الهوامش

(١) التراث وتحديات العصر، ٧٧٠، ٧٧١.

(٢) الاموال ص ٥٩.

(٣) نفسه ص ٥٨.

(٤) ندوة (التراث وتحديات العصر) ص ٥٣١.

مداخلـــة (١)

سمو الأمير الحسن بن طلال

كما فهمت من أستاذنا الشيخ القرضاوي فانني أعتقد أن الصحوة واقعة، وهي واقعة في عدة بادين، كذلك فهمت أن الصحوة لا تعود لانسان واحد، وهناك فرق بين الصحوة الاسلامية الحركة الاسلامية، وهذه الفكرة موجودة في معظم البحوث والأوراق.

الحركة تمثل الجماعات المختلفة، أما الصحوة فهي تضم الفعاليات الفردية إلى حد كبير، بالتيارات الاسلامية. كان هناك تركيز في الكلمة على الصحوة الاسلامية التي تضم التيارات المعتدلة ومن المفيد أن نتذكر أن هناك تيارا معتدلا وسطيا هو جزء من هذه الصحوة ـ أعتقد أن الأستاذ فهمي هويدي يشير إليه عندما يتحدث عن التيار غير المنظم وغير المسيس.

من خصائص الصحوة الاسلامية الجمع بين السلفية والتجديد، ومن أدبياتنا السياسية في هذا العصر قضية الدعوة للجمع ما بين الأصالة والمعاصرة.

إنني أتساءل عما يقصده دعاة الصحوة في الموازنة بين الثوابت والمتغيرات. إن الفقه والشريعة من الثوابت، فكيف نوازن ما بين الثوابت والمتغيرات.

لقد إستضاف الأردن قبل فترة مجمع الفقه الاسلامي، وتحدثنا عن الزكاة وضرورة توظيفها لخدمة المعوزين وهم يعدون بعشرات الملايين من المسلمين في القارة الأفريقية. ولم استطع في الواقع ان اغير من موقف المجمع الا بتقديم بعض الدلالات بالصور والارقام عن الفاجعة الانسانية في القارة الافريقية. فكأنما اخرجنا المجمع من صورة القوالب الجامدة ليمد يد العون لفئة كبيرة من هذا العالم الاسلامي هي فئة المحرومين. وهنالك من يقول أن هذه الصحوة الاسلامية هي صحوة المحرومين إلى حد كبير.

عندما نتحدث عن العدالة والمساواة يجب أن نوضح قضية الثوابت. ولا شك أن روح المساواة جزء من الثوابت، ولكن العدالة تختلف بين زمن وآخر في المسيرة الاسلامية. لعلنا نناقش قضية العدالة ولكننا لا نناقش قضية المساواة. وهنا أدعو للحديث عن المساواة بين المسلمين بطبيعة الحال، أما المساواة بمفهوم التعددية والتسامح فهي موضوع آخر وله اجتهادات أخرى.

الاعتدال بين التيارات التي تجمد الاسلام، هي من النقاط التي أثيرت في البحث اليوم. وجمعنا هذا لايمثل تماماكل الحوارات والاتجاهات ليجري حوارا مفصلا حول كيفية التوفيق بين التيارات المختلفة. ولكنني أود أن أذكر أن هذه الندوة قد تكون الأولى من نوعها في عالمنا العربي والاسلامي في هذه المرحلة، لذلك نتحدث عن انطلاقة وتحدثت بالشعور بكامل المسؤولية كجانب مضيف على ما سيترتب على نتائج هذا اللقاء من احكام سواء كانت تلك الاحكام على مستوى الحكومات

والمؤسسات الرسمية او على مستوى المفكرين داخل وخارج العالم العربي والاسلامي. انني أرجو عندما نتحدث عن التجميد والتمييع أن نعود للقواعد التي حاولت أن أشير إلى ضرورة احترامها في الكلمة الافتتاحية ـ قاعدة ان لا نختلف مع الأشخاص بقدر ما نختلف بالموضوعية والسند الكافي في الرأي.

الفهم الشمولي للاسلام من خصائص الصحوة كما فهمنا من البند الرابع الذي تحدث عنه الاستاذ الشيخ القرضاوي، هنا إسمحوا لي أن ألاحظ أن الفهم الشمولي قد يكون هدفا نهائيا للصحوة، وقد تحدث أحد مفكرينا في هذا العصر عن الاسلام، فقال أنه ليس مقتصرا على النظام الاقتصادي والنظام التربوي أو حتى على العبادات، بل إن الاسلام حركة ابداعية خلاقة. وهنا الفهم الشمولي، هل وصلنا فعلا إلى مرحلة الحركة الابداعية الخلاقة بهذا الشمول؟

أشار الاستاذ القرضاوي إلى أربع شُعب في الاسلام كما أسماها، وشُعبة الايمان، وشعبة العدالة، وقد تطرقت اليها في حديثي، ثم شعبة الشورى وبطبيعة الحال فستكون الحكومات والمؤسسات الرسمية مراقبة لمثل هذه البحوث وهذه اللقاءات، ومفهوم طبعا أن الشورى مرتبطة بالسياسة.

ذكرت في الصباح أن النهضة العربية قدتكون الحركة الأولى إن لم نكون الوحيدة التي حاولت أن تجمع من هذا العصر ما بين الصحوة القومية والصحوة الدينية. نحن نعيش في هذه الفترة لقاءات عربية واسلامية لتحليل أبعاد الصحوة وكأنما نشطر أنفسنا عن الجزء الآخر من هذه الصحوة وهي الصحوة الدينية عند الأعجام، ونعيش فترة (الاسفين) الذي يتعمق يوما بعد يوم ما بين عربي وأعجمي سواء أكان ذلك الاسفين في اطار السُنة والشيعة أم في اطار العرب والعجم. وندعو في آن واحد إلى الاعتدال والوسطية وهي من صميم توجه السنة.

حقيقةالامر أننا بحاجة لانواع من الحوار والمناظرة من بين هذه التوجهات، نوجهنا للحوار الاسلامي ـ الاسلامي، وللحوار القومي ـ الديني، وتوجهنا نحو تعريف متطلبات الجيل في نظرته لنهاية هذا القرن والعقد القادم من الزمن. وأتساءل بالمبادرات المختلفة سواء كانت مبادرات المنتدى أم المجمع، هل لنا أن نتصور لقاء فكريا يوصلنا إلى عتبة الطمئنينة بمعنى إكتشاف المواقف وتحديدها وممارسة ما ندعو إليه من إعتدال الوسطية باحتواء بعض الآراء المفيدة من خلال احترام رأي الغير ننتقل من مرحلة الوصف والتحليل إلى مرحلة التوصيات. هل لنا أن نوفق ما بين المواقف المختلفة لنخاطب أنفسنا بالدرجة الأولى بمقدار من الصدق ومقدار من الحرص على استقرار هذه المسيرة ونحن بأمس الحاجة الى الاستقرار النفسي والفكري، ولا أتحدث هنا عن الاستقرار من منطلق المهادنة، ولكنني أود أن أبين الأخطار مرة ثانية.

الأخطار كما تفضل استاذنا القرضاوي تتمثل بأمة متخلفة اذا ما قورنت بالأمم الاخرى بمفهوم العصر. تتمثل بتفتت غريب ورهيب من أقليات وطوائف عرقية ومذهبية مختلفة. تتمثل بهذا الفسيفساء وفي آن واحد تبحث عن العزاء بأن هنالك صحوة وتوجهها ايجابيا. كيف نوفق بين هذه الحقائق، وكيف نصنع الاستقرار النفسي؟ هذه من المشروعات الجديرة بتفكير المسؤولين والمفكرين في عالمنا العربي والاسلامي.

لابد من الجلد الذاتي، ولكن ماذا بعد الجلد الذاتي؟ هل لنا أن نصهر هذه الأفكار بحد من التوفيق بالمفهوم المجرد؟ وهنا أعني التوفيق القومي والديني والاسلامي ـ الاسلامي في آن واحد. هل لنا أن نجسد ما ندعو إليه عندما نتحدث عن الوسطية والخط الوسطي؟ هذه البلبلة كأنما فرضت علينا في مثل هذه الأيام. أنا شخصيا لا أشعر بانفصام شخصية عندما أتحدث كهاشمي، وليس لي فضل شخصي في هذا.

إذا كانت مشكلة الاستقرار النفسي هي مشكلة الشعور بالشرعية. ولا أعني هنا الشرعية السياسية أو الشرعية الهيكليه بمعنى المؤسسات ولكن الطمأنينة هي نوع من انواع الشرعية. فأعتقد أن علينا أن نضع من جديد هذا الاستقرار النفسي المبني على الحد من الشرعية. علينا أن نصنع من جديد مكونات هذه الشخصية.

أنا لا يهمني كثيرا أن يكون اسلوب حسن البنا قد اختلف في الأربعينات عن أسلوب السيد قطب فيما بعد. هذه حقيقة جميلة نضعها على الرف عندما نتحدث عن مسيرة الاخوان المسلمين والفكر السياسي الاسلامي. ولكن بماذا نخدم الجيل عندما نتحدث عن هذه الحقيقة؟ أنا لا يهمني أن أتحدث عن تطور الصحوة الاسلاميه لأمتع نفسي بقراءة ولا أصل إلى نتيجة. النتائج واضحة بعدم الاستقرار، بأنواع المجازر والحروب ، بأنواع الأهوال في عالمنا الاسلامي. وبطبيعة الحال فان عالمنا الاسلامي يشمل اعدادا لايستهان بها من اخواننا المسيحيين.

من ظواهر هذا العصر، أن وجهت دعوة لي قبل فترة لمحاضرة جمعية مسيحية هنا داخل بلدي الأردن بعنوان «التعايش الاسلامي المسيحي» وكأننا خرجنا من ظروف حرب لنتحدث عن التعايش، فرفضت الدعوه بسبب رفضي للعنوان. علينا حقيقة أن نؤكد الهوية، أن ندعو إلى تحليل الأخطار وان نقدم الأهم على المهم في هذه المرحلة بالذات لاننا مستهدفون. أما أن ننتظر الحلول الأزلية وأن ننتظر قيام هده الحركة الابداعية الخلاقة باستخدام واستثمار الوسائل غير الصحيحة فانها لا توصلنا بالضرورة إلى النتيجة الصحيحة، بل بالعكس تحرفنا عن النتائج الصحيحة، هذه من مخاوفي الأساسية.

مداخلـــة (٢)

الأستاذ كامل الشريــف

أشار سماحة الشيخ القرضاوي إلى أن الصحوة هي شعور عام لا يرتبط بحركة معينة، وإن كان يؤثر بالحركات ويتأثر بها، لكنها شعور عام. هذا الشعور، طبعا له اسباب كثيرة يضيق البحث فيها، كطموح العودة للاسلام والمقارنة بين الوضع الراهن وأوضاع المجد القديمة، والمقارنة بين النظريات والأفكار وما يرد فيها، والطموحات نحو مجتمعات مستقرة تحكمها الشورى والعدالة، وإلى غير ذلك.

المشكلة هنا هي أن المصدر مفتوح لكل فرد ولكل حركة، وبالتالي فالتفسير ايضا مباح، والالتزام بأي تفسير مباح. فحينما قال الشيخ القرضاوي أن الرأي الغالب هو الاعتدال، ربما قصد أن يقول أن الرأي المأمول أن يغلب، ذلك أن هناك تيارات، وحتى بعض ما يقع من اخطاء من بعض الاجنحة المتطرفة يحسب كذلك على الصحوة. حتى الأستاذ القرضاوي حين اشار إلى زعيم معين أو حاكم معين حين قال «قتله الصحوة» هو طبعا لم يقصد الصحوة في عمومها، لكن الذي يحدث أنه حينما تضطرب المعادلة، ويختل الميزان، ويغيب الرأي المعتدل—يقع الخلل، الخلل هو الذي يقتل—الخلل في المعادلة والخلل في الموازين.

فكيف يمكن ايجاد المعادلة المتزنة السليمة؟

الأمر الآخر: كيف نستطيع نحن أن نعين على تغليب التيار المعتدل في قلب الصحوة؟ نحن مقتنعون انه هو الصحيح الذي يتفق مع الشريعة، كيف يمكن أن نعين على تغليب هذا التيار؟ طبعا تغليب التيار لا يقصد به احتواء التيار إنما يقصد به كيف يمكن ان ينجح الرأي المعتدل؟ مدى تجاوب الحكومات مع القدر المعتدل من التيار—مدى تجاوب الأنظمة أو الحكومات في البلاد الاسلامية مع الطموحات، ثم كيف يمكن تنظيم الأخذ من المصدر؟

أتمنى أن أسمع في هذا كلاما محددا مختصرايكون فيه العون لنا.

مداخلـــة (٣)

الدكتور حسن الترابي

إن معالجة اي موضوع يمكن أن تسلك مدخلين: مدخل المراقب المؤرخ ومدخل الداعين، ويحسن بالمرء أن يجمع بين الاثنين. ويمكن للشيخ القرضاوي أن يفعل، لأن الانفعال بالصحوة عند أهلها لا ينبغي أن يحملهم على الانحياز لها، ولأن بعض المراقبين لا ينبغي أن يكونوا انفصالاً باردا يغترب به الناظر عن موضوعه، ويمكن للمرء أن يتجرد وأن يصدق ، ولكن الشيخ القرضاوى أو لعله اراد أن يعالج الموضوع على نحو ما يبغي هو لا على نحو ما ينبغي أن يكون، وكأنه نطق باسم الصحوة ناطقا لا دارسا. وأحسب أن المنهج الأوفق في مثل هذه الندوة أن نحاول أن نجمع بين المثالية والواقعية. وساحة الصحوة الاسلامية فيها اعتدال كثير وفيها كذلك تطرف كثير والصحوة الاسلامية هي التي روجت مفهوم الشمول والتوحيد الاسلامي، ولكن هل تم طرح الصحوة الاسلامية بتوازن بين السلفية والتجديد؟

إن الصحوة قد صحت وبعثت دواعي الايمان في الشباب وفي المجتمعات، ولكن هل كسبت كثيرا في قضية العدل الاجتماعي كتابة أو مجاهدة عملية؟ هل جاهدت أو أعطت كثيرا في قضية

الشورى في المجتمعات؟ وعندما تحدث عن هموم الوطن العربي المركبة التي لا تكاد تحصى ــ هل انشغلت الصحوة الاسلامية فعلا وصوبت فكرا أو جهدا نحو هذه الهموم أم أنه جهد الشيخ القرضاوي في كتاباته واهتماماته؟

لو نظرنا إلى الصحوة الاسلامية نظرا واقعيا لا مثاليا فيمكن أن نرد قصورها في هذه المسائل الى تقديرات، بعضهما يتصل بالمرحلة. فما من ظاهرة تاريخية في مراحلها الأولى إلا وتأتي مرتبكة مضطربة بين القديم والجديد، لانه لايمكن للانسان أن يبلغ الاستقامة مطمئنا في أول أمره، والصحوة الاسلامية ماتزال في أول عهدها، وما يزال يصيبها كثير من الارتباك الذي يحرمها من ان تكون معتدلة اعتدال المثال الاسلامي المستقر. ويبدو ان الصحوة الاسلامية تطرح نظريات عامة اكثر من طرحها لمناهج، ولكن هذا ايضا من مقتضيات المرحلة، لا يبدأ الانسان بالتفصيل ولا يسأله سائل عن التفصيل، وانما يبدأ بالاصول التي يغتاب الناس في حقها، ولذلك لا بد ان يمر حين من الدهر ليثبت هذه الاصول، بعد ذلك إذا سلم الناس بالاصول تبدأ الاستفتاءات عن الفروع والتفاصيل وتبدأ مرحلة الابداع التفصيلي.

ثم نأتي إلى قضية الحرية التي أشار إليها الشيخ القرضاوي، صحيح أن الصحوة الاسلامية انشغلت بها ولذلك لم تتفرغ للانشغال بمفهوم المجتمع الذي يكتنفها، وصحيح أنها شغلت بالدخول في مجادلات مع العلمانية حينا من الدهر ولم تتجاوز هذه المرحلة، وصحيح انها حرمت من الواقع، لايمكن لفكر جديد أن يتحول إلى برامج واقعية الا في نطاق الحرية، الحرية هي التي تضطر صاحب الطرح الفكري لان ينزل من الشعار إلى البرنامج، وهي التي تبلور هذا البرنامج.

هناك ايضا قضية التطرف، وهذا امر موصول بالواقع. واذا نسبناه إلى الواقع يمكن ان نتفهمه. إن أي فكر سواء كان إسلاميا أو اشتراكيا او حتى رأسماليا، إذا جابهه القديم بمقاومة فانه يضطر إلى أن يبذل جهدا ليجاهد المقاومة القديمة ولذلك ظهرت الافكار الليبرالية ظهورا ثوريا، واستقرت بعد ذلك الديموقراطية. وفي أول امرها ظهرت كأنها ثورة في كتاباتها وفي حركاتها، وكذلك الاشتراكية ثم بدأ الاعتدال بعد أن خفت المقاومة والمجابهة. ولذلك فان الصحوة اذا جوبهت بمقاومة فتضطر الى ان تقاوم وان تجاهد. ولو درسنا الصحوة وادرجناها في سياق الوطن العربي بل العالم الاسلامي لان الصحوة لا تنفصل باسلامها ولا ينفصل العالم العربي بواقعه عن العالم، يمكن أن نتفهم ما هو مرحلي، ومع تجاوز المرحلة الاولى يمكن أن تستقر الامور، ويمكن أن نتفهم ما هو عائد إلى ابعاد الصحوة عن الحرية وعن الواقع الذي يرشدها ويضطرها الى أن ترشد وأن تتبرمج.

يمكن للصحوة برغم ظروف الكبت السياسي وبرغم أنها في المرحلة الأولى إذا عرضت عيوبها المتصلة بانعدام الحرية أن تعتدل وأن تكون شاملة وأن تعتصم بالاصول السلفية وان تجد والفقه في ذات الوقت، هذا الذي يحدثنا عنه الشيخ القرضاوي وكأنه يتحدث عن ذاته في واقع الامر.

مداخلـــــة (٤)

الدكتور محمد الرميحي

انطلاقا من حديث الاستاذ الكبير والمجتهد الفاضل د. يوسف القرضاوي، في حقيقة الامر، أن معظم ما جاء به هو إجتهاد يقبله كثير منا، دون الدخول في تفاصيل المنهج.

ويوجد لي بعض التساؤلات التي برزت في ذهني:ـ

بدا لي من الحديث أن البرنامج الذي تقدم به الاستاذ القرضاوي وسماه التيار العام للصحوة الاسلامية، هو في تقديري، برنامج اجتهادي لم يقل به أحد تيارات الصحوة، بهذا التوازن، وهذه المداخلات.

من حيث المنهج، في حقيقة الامر، أعتقد بأن الكثير مما طرح ليس هناك خلاف عليه، ولكن عندما نتحدث في التفاصيل سوف تبرز بعض المشكلات.

- حث الاستاذ القرضاوي على الوحدة العربية، وقال بأن الوحدة العربية هي طريق لتجاوز بعض المشكلات في الوطن العربي، ولكن، في تقديري، أن الحديث عن الوحدة العربية وكيف تتحقق، وهل هي وحدة عربية أم وحدة اسلامية، حتى الان لم تقترب منها كثيرا الحركة الاسلامية المنظمة، وهذه قضية في حقيقة الامر، تفتح الباب على مصراعيه لاجتهادات متعددة.
- في قضية الشورى، في حقيقة الامر، هناك اجتهادات مختلفة وقد تكون متعارضة في هذا الموضوع، ولعلني أؤكد بأن الشيخ البنا تحدث عن أن الشورى معلمة، وليست ملزمة، وفي تقديري أن الظرف السياسي في ذلك الوقت عندما كتب الشيخ البنا هذه المقولة ربما كانت نتيجة لتوجه أو لفشل العمل السياسي في مصر في ذلك الوقت.
- وسوف أصل بالحديث حول نقطة أخرى في المنهج، عندما تحدث د. القرضاوي قال عن توليفة سماها: «بين السلف والمعاصر» او ما أسميه «دمج الاصيل بالمصير» ولكن هناك موقفين منهجيين، الموقف الاول: هو الدعوة إلى توليفة ايجابية بهذا الخصوص، والدعوة الثانية ما قاله الشيخ القرضاوي من تحذير الفقهاء للدارسين من اجتهادات الخلف، وهنا في حقيقة الامر أيضا تبدو الامور في شكلها المنهجي غير واضحة. وفي تصوري بأن ارباك الوضع السياسي العربي بعد ١٩٦٧، هو ربما الذي جعل مجموعة من هذه الاجتهادات السياسية الاسلامية متعددة أو مختلفة، وآخذ بعين الاعتبار أن الحديث عن هذه الصحوة هو اجتهاد بشري، فأنا أريد في حقيقة الأمر أن يحدثنا د. القرضاوي، ولو قليلا، عن الوزن النسبي السياسي والاقتصادي والاجتماعي في منظور التيار العام، إن كان هناك تيار عام منسجم ومتفق على هذه الموضوعات.

يعرف د. القرضاوي كما يعرف الجميع، حول هذه الطاولة، أن تيارات الصحوة الاسلامية المنظمة والسياسية مختلفة، وبعضها متناقض إلى درجة كبيرة، وفي تصوري أن الوطن العربي سوف يواصل الحديث باصوات متعددة، واجتهادات مختلفة. واعتقد بأن عملنا أن نبين أو نفرق بين الضجيج الذي لا معنى له، وبين الاصوات الحقيقية. وفي تقديري أو تصوري بأن الوطن العربي من اولوياته اليوم، وربما الاسلامي ايضا، في حاجة إلى ما يمكن أن يسمى بالتماسك، فهناك اختلاف فئوي واختلاف طائفي وتشرذم سياسي، لهذا اعتقد بأن العروبيين هم رديف لما سماه الشيخ القرضاوي بالتيار الاساسي في الصحوة الاسلامية، ونعتقد أنه تيار فكري أكثر مما هو تيار تنظيمي. وأعتقد بأن العرب غير المسلمين هم ايضا رديف ايجابي وقومي لهذا التيار المستنير من الصحوة الاسلامية. الاشكالية ليست هنا، ولكن في تقديري بأن هناك الكثير من الاصوات قد يكون حجمها قليل ولكنها قوية، وشديدة الضجيج تنفر العروبيين وتنفر غير المسلمين وتنفر كثيرا من المسلمين غير المنضوين، وتأخذ هذه القضايا بشكلية ايضا، ربما نتيجة لارباكات الظرف السياسي العربي.

مداخلـــة (٥)

الدكتور هشام جعيــط

اذا اردنا تقييم الافكار التي جاء بها الشيخ القرضاوي، لديّ بعض الملاحظات من الوجهة العامة، أنا أعجب بهذا التيار الوسطي، الذي يختلف عن التيار الاصلاحي القديم، من عدة اوجه، ويختلف على ما يمكن أن يسمى بالاسلام المستنير، أو على عكس العقلانية المسلمة. يختلف باحتضانه لفكرة السلف بمعنى الماضي القديم، ويتميز ايضا عن الفكرة الاصلاحية، وحتى عن الليبرالية المسلمة، أو الاسلام المستنير الموجود، لأن الفكرة هي مفهوم مضاد للتمييع، لكن هناك عدة وجوه يشترك فيها هذا التيار مع ما يمكن ان يسمى بالاصلاح، أو الاسلام المستنير، الذي هو عقلاني الى حد ما.

ويشترك مع التيارات الاخرى باهتماماته البراجماتية، وهي واضحة في محاضرة الشيخ القرضاوي، وفي اهتمامه بمشاكل التخلف والتربية والتعليم والظلم الاجتماعي والاستبداد. هنا توجد نبرة واضحة من نبرات الاصلاح القديمة، واعتقد أن على الصحوة الاسلامية التركيز اكثر ليس على المشاكل البراجماتية، التي هي من مهام السياسيين، وانما على مشاكل حضارية أو دينية أكثر عمقا. في ما يخص المنهج، جيد لكن فيه تناقضات ولن ادخل فيها، أما بالنسبة لفهم شمول الاسلام وعدم التجزئة فهو يضع الخطوط الاساسية للاسلام ويضع البعد الايماني أولا والعدالة الاجتماعية ثانيا والشورى. لماذا وضع مفهوما مركزيا في الاسلام مثل الايمان حذوا لحذو مع مفهوم اخلاقي مثل العدالة الاجتماعية، الذي هو هام وذاتي وموجود في الاسلام، لكن يمكن أن يؤول على أنه ليس بنفس المستوى من المركزية والاهمية مثل الايمان الذي هو قلب الاسلام ثم يتدرج نحو مفهوم سياسي

وهو الشورى، الذي له قيمته في القرآن. لكن ورد مفهوم الشورى في القرآن مرتبة واحدة فقط، ومن وجهة التجربة النبوية، كما وردت في السيرة، لايبدو أن الشورى أخذت وجها مؤسسيا في الفترة النبوية مع انها اعتبرت من طرف من درسوا هذه الفترة على أنها كانت أساسية ويضعونها في نفس المستوى مع الايمان، ولا يتكلم عن الفترة العمرية التي هي مؤسسة الشورى بصفة واضحة وهامة. ومفهوم الشورى في الفترة العمرية ينطبق على مفهوم أهل الحل والعقد، وهو اوسع من مفهوم أهل الشورى، وهم أهل المدينة الذين ينسبون الخليفة وهم المهاجرون والانصار.

أما فيما يخص سرده لآية من آيات «سورة الحشر» فيما يخص تأويل عمر بالتفسير، والذين جاءوا من بعده فان اول نص وأقدم نص فيما أعلم وردت فيه مشكلة عمر، وكيف برر عمر تحويل السواد إلى عدم تقسيم السواد، هو كتاب «الخراج» لابي يوسف.

وما ورد عن عمر بهذا الخصوص أن الاية «الذين جاءوا من بعدهم» غير مرتبطة بالاية الاولى«والذين جاء من بعدهم» تأخذ مجرى آخر، لا ارتباط. إن ما نسب إلى عمر كان في الحقيقة فيه نوع من الانقسام وغير الوضوح والتمييز بين التفسير القرآني وبين الحديث، وهو من آثار الصحابة.

مداخلـــة (٦)

الدكتور نبيل نوفـــل

تحدث د. القرضاوي عن الصحوة الاسلامية حديث داعية، وتحدث عنها من داخل حركة الصحوة الاسلامية ولعله يسمح لنا بأن نتحدث عن بعض الانطباعات. لا اريد أن أقول من خارج الصحوة الاسلامية، ولكن قد نتحدث من وجهة نظر اعضاء في هذا المجتمع.

لعل الانطباع الاول عن هذه الظاهرة هو ما شكى منه الاستاذ يوسف القرضاوي أن الجانب البارز من الصحوة هو الجانب الشكلي أو المظهري أو جانب التطرف أو جانب العنف أو جانب الجماعات.. الخ، التي لا ينبغي أن تقتصر عليها حركة الصحوة الاسلامية، وخاصة عندما نقارن هذه الحركة بغيرها من الحركات بداخل العالم العربي وداخل العالم الاسلامي وغيره، المسألة التي اريد أن اركز عليها ذات جانبين، الجانب الاول هو الجانب الاجتماعي لحركة الصحوة الاسلامية، والوظيفة الاجتماعية لهذه الحركة، والجانب الاخر هو: الجانب التربوي، وهو جزء من الحركة الاجتماعية. فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي اعتقد أنه من الظاهر أن هذه الصحوة تقف بعض الاحيان، ولا أريد أن أقول في جميع الاحيان، في مقابل المجتمع، رفضا له وثورة عليه وابتعاداً عنه وهربا منه، وهذه القضية اعتقد أنها أحد هموم الصحوة الاسلامية وبالتالي أحد هموم الامةالعربية، لانه مفروض أن تندمج هذه الحركة في كيان المجتمع الاسلامي، ولا تقف منه لا موقف العداء ولا موقف الهرب، ولا حتى موقف القاضي، كما يحدث في بعض الحالات. هذا الشيء لاحظناه في بعض الحركات، عندما نقارن بين بعض الحركات الدينية كما حدث في أمريكا اللاتينية وحركة

الاهوت التحريري التي بدأت كصحوة دينية نشأت من داخل المشكلات الاجتماعية وتفاعلت معها ولم تنفصل عنها وجمعت بين تفسير العقيدة وتطوير العقيدة وبين تطوير المجتمع، وكان الجانب الغالب عليها ليس الجانب الفقهي والجانب الديني، ولكن بالدرجة الاولى الجانب السياسي والجانب الاجتماعي.

هذه الملاحظة اعتقد أنها لم تجد البلورة الكافية بعد والوضوح الكافي في حركة الصحوة الاسلامية، ولعلها تمثل احد الهموم الكبيرة للامة الاسلامية والصحوة الاسلامية.

الملاحظة الاولى المكمّلة لهذا الجانب الاجتماعي هي الجانب التربوي. لعلنا نلاحظ أن حركة الصحوة الاسلامية حين نشأت، لم تكن امتداد لحركة التعليم وعملية التربية، وانما نشأت بالدرجة الاولى على الرغم من نظام التعليم القائم، والاخطر من هذا انها نشأت خارج المؤسسة الدينية التقليدية.

وهذا موقف قد يضعها أيضاً في حالة تناقض كبير، ويضيف إلى الهموم الكبيرةللامة الاسلامية وإلى الاعباء الكبيرة لحركة الصحوة الاسلامية. كيف يمكن أن يزول هذا التناقض بين نظام التعليم التقليدي المدرسي، وبين ما يحدث من حركات الوعي الديني؟ لا أريد أن أقصر الوعي الديني على مجرد المعرفة ببعض المعلومات الدينية، أو حتى جانب العبادات والممارسات، لان قضية التربية الدينية ليست قضية التعليم فقط. عملية نقل المعلومات أو التعليم لا يحل المشكلة، والمشكلة الاخطر هي عملية التعليم التي تحدث داخل المؤسسة الدينية، فيما يتعلق بالمساجد وغيره. والمسألة ليست مسألة تبرير، ولا التماس للعذر، وانما ان نضع ايدينا على المشكلات والهموم الحقيقية للوطن العربي والهموم الحقيقية للمجتمع العربي، وكيف يمكن أن تندمج حركة الوعي وحركة التغيير وتصبح جزءاً لا يتجزأ وتصبح فعلا النسيج الذي أشير إليه.

مداخلـــــة (٧)

الدكتور وليام سليمان

إن المسيحيين في المجتمعات العربية قاموا بدور أصيل، ليس فقط في المرحلة الاخيرة بمواجهة الاستعمار، ولكن منذ بدء دخول الاسلام إلى مصر. يكفي ان نقرأ كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم أول مؤرخ اسلامي للفتح الاسلامي الى مصر، وما كتبه عن «قبط» مصر، وكان يكتب بعد قرنين من الفتح، لقد كان في حقيقة الأمر يسجل كيف عاش المصريون جميعا خلال هذين القرنين.

ومن واقع تاريخ مصر أعتبر الاسلام نقلا عن عبدالله بن عمر: «قبط مصر أكرم السكان خارج الجزيرة العربية، وأسمحهم وأفضلهم عنصراً». هذا انصاف لقبط مصر لم تصنعه الارساليات المسيحية.

الحقيقة انني اطمح ضمن المشروع الذي تحدثتم سموّكم عنه أن تكون هناك صياغة آمنة ودقيقة وواضحة لهذه العلاقة وان يستبعد منها كلمة التعايش أو كلمة التسامح، مثل هذه الكلمات حينما يواجه بها مصري مسيحي تطنّ في اذنيه كالرعد وتطن كشيء شاذ حقيقةً.

كيف يمكن لشخص اعطاه وطنه أخطر المهام وأدق المسؤوليات واجلسه في أرقى مكان في مؤسساته، أن يقال له بعد ذلك أن العلاقة هي علاقة تعايش ، اعتقد أن الصحوة الاسلامية بعد المرحلة الاولى منها، وهذا مشروع في البدايات ولأي حركة جديدة ان تهدأ وان تنظر الى الانجازات التي تمت من قبل، ليس على انها شيء مرفوض بكامله، فما انجز في مجتمعاتنا حقا طوال الاجيال انجاز اسلامي مسيحي على أرفع مستوى، والذين قاموا به كانوا حقا مسلمين صادقين في الاسلام، وكانوا ايضا صادقين في المسيحية. وكلنا نذكر قصة القس المصري الذي وقف بالازهر الشريف يقول: «لو كان خروج الانجليز من مصر متوقفا على حماية القبط كما يزعمون فليمت القبط جميعا ولتحيا مصر مستقلة».

أعتقد بعد هذا الدور وهذه الانجازات أن الصحوة الاسلامية في تصوري لا بد أن تدخل في اعتبارها أن ثمة أشياء كثيرة جيدة وصالحة وصادقة اسلاميا وصادقة مسيحيا قد تمت من قبل.

رد الدكتور يوسف القرضاوي

لا أدري كيف استطيع أن أجيب على كل هذه التسؤلات ، وقد استعرقت وقتا ليس بالقصير، ولكن احاول أن أتكلم عن العموميات:ـ واود أن أوضح نقطة مهمة ترد على ما قاله بعض الاخوة. أنا فعلا لست مؤرخا للصحوة. أنا لا أتحدث من منطلق المؤرخ أو الراصد الذي يرصد الصحوة من بعيد، ويتحدث عن تياراتها وكذا..هذا يعمله بعض الاخوة من د. سعد الدين ابراهيم والاستاذ فهمي هويدي، يعني هم يرصدون التيارات ويحددونها، وعندما اذكر التيارات لا احاول أن أذكر الاسماء والعناوين فأنا أتحدث من داخل الصحوة فعلا وليس من خارجها. لست مؤرخا لها انما أحاول أن أكون مفكرا لها، فاسمحوا لي أن تقبلوني بهذه الصفة، وفيما كتبت ما كتبت، تقمصت هذه الشخصية، ومن خلال معايشتي للصحوة ولقاءاتي بتياراتها المختلفة. ولهذا حينما اقول أن التيار الوسطي هو التيار الغالب، أنا اقول هذا فعلا من واقع معايشة، وأنا من المهتمين بالصحوة، والذين يلتقون بشبابها كثيراً، وارى أن التيار الوسطي يغلب يوما بعد يوم. احدثكم بصراحة وقد اشرت الى هذا في البحث إنه في اوائل السبعينات، حينما بدأت هذه الصحوة، كان هناك بعض الشباب في مصر يقولون ان مصر ليست دار اسلام يعني دار كفر، دار حرب، ويناقشوني في هذا، وقلت لهم: «معنى كلامكم هذا، ان اليهود لو دخلوا مصر يجب ان تسلموها لان الواحد لا يدافع لا عن دار الحرب ولا عن دار الكفر». بالتقاء كثير من العلماء الوعاة الذين يجمعون بين الفقه والاعتدال والورع، ولا يتهمون بأنهم عملاء لحكومات أو غير ذلك، من خلال اللقاءات المتصلة، صحيح أنه

لكثير من هؤلاء الشباب مفاهيمهم، حيث استطيع أن أقول أن تيار الوسطية هو الغالب، وهناك تيارات مودودة لا انكر هذا. وهي كما قال د. محمد الرميحي أنها ليست الاكثر عددا، ولكنها الاجهر صوتا، وللاسف هناك من الاوضاع الاجتماعية والسياسية ما يجعل صوت هؤلاء مقبولا لانه يشجع شيئا في نفوسنا نتيجة ما نعاني ونلاقي في مجتمعاتنا العربية.

التيار الوسطي هذا هو تيار قوي، واننا بمعايشة هذا التيار ولقائه نستطيع ان نغير كثيرا، وأن نغلب الجانب الوسطي والجانب الاعتدالي والجانب الايجابي، وفي الحقيقة انني اجد استجابة كثيرة، خاصة اذا حدّث الشباب من لا يتهمونه، لأن الخوف أنه احيانا تقدم ندوات واشياء تنظمها الحكومات أو تنظمها جهات إلا أن الشباب لا يسمعون لها للاسف لانهم يعتقدون أن العلماء الذين لا يتحدون هذا هم أبواق للسلطة، فلذلك مهمةالعلماء والمفكرين والدعاة المعتدلين ان يدخلوا الى قلب هذه الصحوة وتياراتها ويحاولوا فعلا، وهذا ما نجد تجاوبا كثيرا بالنسبة له.

هناك اشياء اثارها د. هشام مثل عملية التمييز بين الصحوة والتيار الاصلاحي القديم، هناك قطعاً تغيير. حتى هذا التيار نفسه لم يثبت على حالة واحدة، فالشيخ محمد عبده غير الشيخ جمال الدين الافغاني، والشيخ رشيد رضا غير الشيخ محمد عبده، الصحوة اقرب إلى تيار الشيخ رضا اكثر من تيار الشيخ محمد عبده وتيار الشيخ جمال الدين لانها اقرب لالتزام التوازي الذي يجمع بين النص والاجتهاد، من ناحية اخرى يقول د. جعيط أن هناك تركيزاً على الجانب الحضاري والجانب الديني دون الجوانب الاخرى، التي تتعلق بالسياسين. هذا حقيقة، عملية الفصل بين ما هو سياسي وغير سياسي، لأن الحياة وحدة واحدة من حق التيار الاسلامي أن يكون له رأي في السياسة، ولا تستطيع أن تحرم هذه المجموعات الكبيرة أن يكون لها رأيها في السياسة وتوجيهها، ولعل السياسة لو طعمت بعناصر اسلامية تستطيع أن تؤدي الكثير من ناحية الابعاد المختلفة الايمان والشورى والعدالة، الواقع أن هذه الاشياء تقوم في القرآن والسنة في اطار واحد، القرآن كيف قدم الشورى «الذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» جانب ايماني وجانب سياسي «شورى»وجانب اجتماعي «انفاق» وجانب عبادي «اقاموا الصلاة» كلها في اطار واحد، ليس هناك فصل وانما حينما قدمت البعد الايماني قلت أن هذا هو اساس البناء وقدمته في الترتيب. وقيمة الشورى أنه فيها اثنان والواقع اكثر من هذا، ولو تتبعنا كلمة الشورى كشورى وكلمة الناس يتولون امرهم بأنفسهم ولا يقودهم جبار عنيد ولا يقودهم ظالم، هذا امرهم مبثوت في الاسلام كله، ويمكن التدليل عليه، وذكرت شيئا من هذا وأنا اعالج الاستبداد السياسي.

موضوع آية سورة الحشر، الواقع أن الذي اذكره من كتاب الخراج لابي يوسف أنه فعلا عمر إشتغل بالايات ومنها الآية الأخيرة «الذين جاءوا من بعدهم»، في حالة قولهم «ربنا إغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان» ولذلك قالوا أن الامام مالك قال «من يسب السلف لا حق له بالفيء» اخذوه من هذه الآية لانها قالت «والذين يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان» فجعلهم من هؤلاء الذين يستحقون الفيء.

بالنسبة لما قاله د. رميحي نقول شيء واحد بالنسبة لموضوع الشورى والاستاذ البنا والاستاذ المودودي، قالوا عن الشورى ملزمة، والمودودي قال إنها ملزمة وليست معلمة والشيخ البنا قال لا احزاب بناء على اوضاع معينة في ذلك الوقت، ومع هذا جماعة الاخوان المسلمين تتبنى الان أنه وجود أحزاب وتتحالف مع احزاب أخرى، فالاجتهادات المرحلية ممكن تجاوزها وهذا من خصائص التيار الوسطي الان الذي يسود الاخوان المسلمين ويسود كثيرا من الصحوة الاسلامية.

اما ما قاله الأخ د. وليام انا اقول نعم، أن الصحوة الاسلامية ليست مهمتها هدم الانجازات السابقة، إن على الصحوة أن تبني ولا تهدم وتجمع ولا تفرق، وكما قال سمو الامير إنها بدل أن تلعن الظلام تضيء شمعة، وبدل أن تسب من وقع الاذى في الطريق، تميط الاذى عن الطريق، وتفتح الحوار للجميع، وتفتح الباب للجميع.

وأنه مما ينجح الصحوة هذه أن تكون الصحوة للجميع، وأن نفرق بين المصطلح القائم اسلاميين ومسلمين، هناك أناس مسلمون وأناس اسلاميون ويجب أن يكون الجميع اسلاميين بالتوجه والولاء، وأن نكون كلنا مع الصحوة، لهذا تقرني الصحوة كلها بدل أن نضل كلنا بين جذب وشد وأخذ ورد، ولا نستطيع أن ننجز شيئا اذا وقفنا كلنا صفا واحدا على الاراء الوسطية المعتدلة التي يمكن أن يلتقي عليها الجميع، وأعتبر أن ما قدمته اجتهاد شخصي. إنما هل تتبناه هذه الندوة، وإن تبنته اعطته قوة، وكان في ذلك خير كثير.

القسم الثاني

الصحوة الاسلامية ومشاريع الهيمنة الأجنبية

الصحوة الاسلامية ومشاريع الهيمنة الأجنبية

الدكتور أحمد صدقي الدجاني

يعيش العالم الاسلامي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري احتدام الصراع بين محاولات القوى الأجنبية الهيمنة عليه، وتصدي تيار الصحوة الاسلامية فيه لهذه المحاولات. ويلفت النظر في هذا الصراع المحتدم الطريقة التي يتحدث بها الغرب ــ الذي تنتسب هذه القوى الأجنبية الى حضارته ــ عن هذه الصحوة الاسلامية، ليس على صعيد الاعلام فحسب، بل على صعيد الحكومات وصعيد مؤسسات العلم أيضا. وقد انتهى أحد العلماء المختصين في دراسته لهذه الطريقة في الغرب «الرأسمالي» الى أنها قائمة على أساس بعيد عن الموضوعية، وعلى كراهية ثقافية عنصرية، فهي ليست عادلة ولا متوازنة ولا مسؤولة. (١) ويصدق هذا التقويم على «تغطية الاسلام» عموما في الاعلام والدراسات والتصريحات الرسمية.

نسوق مثلين ــ من بين أمثلة كثيرة ــ على طريقة الحديث هذه استوقفا كاتب هذه السطور وهو يتهيأ لكتابة ورقته، لنؤكد الحاجة الى المعالجة الموضوعية العلمية لموضوع «الصحوة الاسلامية ومشاريع الهيمنة الأجنبية»، والمثل الأول هو ما جاء في تقرير سياسي تصدره احدى الهيئات اليهودية في الغرب بعنوان «اسرائيل وفلسطين»، حول اجتماع عدد من المفكرين المسلمين قبل عام في ندوة علمية قرب لوزان بسويسرا، وتصوير الندوة على أنها «مؤتمر غامض.. لم يحضره أي غربي، استهدف الاخلال باستقرار احدى الدول الاسلامية وبدأت في أعقابه مجموعة عمليات ارهابية». (٢)

ولنا أن نقف أمام تعبيرات الغموض والاخلال بالاستقرار والارهاب. والمثل الآخر هو ما جاء في دراسة نشرتها مؤخرا مجلة ايكونومست بعنوان «دول تعاني متاعبا» وجعلت فيها «الأصولية الاسلامية» من عوامل عدم الاستقرار في الدول، مقررة بعد شرح أن للاسلام اليوم القوة والتأثير السياسي، وأن من أسمتهم «المسلمين المتطرفين» لا يزالون مستطيعين تغيير العالم، وحيثما هو أقوياء ينعدم الاستقرار. (٣) ولنا أن نقف أما تعبيرات انعدام الاستقرار وقوة الاسلام وتغيير العالم.

في معالجتنا لموضوعنا نستشعر الحاجة بداية الى النظر في ظاهرة الصحوة الاسلامية للتعرف على ماهيتها وتحديد مفهوم واضح لها ووضعها في سياقها الحضاري، ثم النظر في مشاريع الهيمنة الأجنبية للتعرف على أهدافها ووسائلها وأساليبها، لنصل الى دراسة علاقة الصراع القائمة بين الصحوة والقوى الأجنبية والتعرف على الأسس النظرية والمواقف والممارسات العملية لهذه الصحوة تجاه القوى الأجنبية، وذلك في اطار المخطط المقترح لهذه الندوة التي تستهدف دراسة الصحوة كتيار فكري وسياسي فاعل في الوطن العربي، ينشغل بهموم هذا الوطن، وتسليط الضوء على الكيفية التي تفهم بها فصائل هذا التيار الاسلام، وتترجم فهمها الى مواقف وممارسات.

اقترن دخول العالم الاسلامي القرن الخامس عشر الهجري بتنامي الشعور بوجود صحوة اسلامية معاصرة، سطعت شمسها في سماء الوطن العربي وأوطان اسلامية أخرى شقيقة، وأصبحت محل اهتمام واسع النطاق في أوطانها وفي العالم.

تجسدت هذه الصحوة في تعاظم قوة مشاعر الولاء للاسلام، والنظر اليه بنظرة شاملة كعقيدة وعبادة وخلق وسلوك ومعاملة وتشريع، والدعوة الى أن يعيش المسلمون اليوم اسلامهم في جواهره الثابتة، وقيمه الخالدة، وآدابه السامية، وينطلقون منه في معالجة مختلف شؤون عصرهم. وحكمت مشاعر الولاء للاسلام النظر الى مختلف الأفكار المطروحة. (٤) وبدت هذه الصحوة شاملة تجمع بين العاطفة والعقل، وبين الفكر والفعل، لها أسسها النظرية ومواقفها وممارساتها العملية. وظهرت هذه الصحوة على صعيد النصارى العرب في الوطن العربي، المنتمين الى الحضارة العربية الاسلامية، وتجسدت في التمسك بالقيم الروحية التي تدعو اليها النصرانية.

شاع استخدام اصطلاح «الصحوة» للدلالة على هذه الظاهرة، وهناك من استخدم اصطلاح «الاحياء» لما يعنيه من بعث روح جديد في نفوس الناس. وبدت الصلة وثيقة بين هذين الاصطلاحين وبين اصطلاحي «اليقظة» و «النهضة»، اللذين شاعا منذ أكثر من قرن في وطننا للدلالة على طور انبعاث حضاري، تنتقل به الأمة من حالة النوم والقعود الى حالة اليقظة والنهوض، وتتجاوز السكون الى الحركة. وارتبط اصطلاح «الصحوة» أيضا والاصطلاحات الثلاثة الأخرى باصطلاح «التجديد» الشائع في تاريخنا، والمنطلق من القول المأثور بأن الله يبعث على رأس كل قرن في أمة الاسلام من يجدد لها دينها. والصحوة لغة من الصحو الذي هو «ذهاب الغيم والشكر وترك الصبا والباطل». (٥)

لقد أطلق بعض الغربيين اصطلاح «الأصولية الاسلامية» للدولة على الصحوة، آخذين بعين الاعتبار أنها تدعو الى العودة الى أصول الاسلام، فشاعت هذه التسمية في الغرب. وشاع أيضا هناك اصطلاح «التطرف الاسلامي» للدلالة على الحماس للدعوة وعلى الحدة وعلى الشدة، ولالقاء ظلال معينة على الصحوة.

شهد العقد الماضي انشغالا واسعا بدراسة الصحوة في أوطان المسلمين وفي الغرب. وجرى البحث في حقيقتها وأسبابها ومظاهرها وآفاقها ومستقبلها وعللها وأمراضها، والتحديات التي تواجهها، وآثارها في مختلف المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وعلاقتها بالتقدم العلمي والتقني. (٦) وقد حاولت الدراسات تعريف ماهية الصحوة وتحديد مفهومها. ويمكننا أن نورد تعريفا لها بأنها «حالة تجد الأمة فيها نفسها وقد وعت ذاتها وعرفت من حولها وأدركت أبعاد عصرها، فاستشعرت قدرتها على الاستجابة للتحديات التي تواجهها وعلى التحرر من التبعية للآخرين، واعتمدت منطق الفعل وصاغت ارادة الفعل». (٧)

ان الصحوة في السياق الحضارة لحضارة ما هي استجابة فاعلة. وهي تعبر عن موقف الاستجابة الفاعل الذي يختلف عن موقف الانكماش وموقف الانغماس. ومعلوم أن الحضارات تتفاعل، وتفاعلها خاصية أساسية من خواص الحضارة مستمدة من كيانها الانساني والاجتماعي. ومعلوم أيضا أنه حين تحتك حضارتان تبرز في مجتمع الحضارة المتأثرة ازاء الحضارة المؤثرة مواقف الرفض المطلق الذي يدفع الى الانكماش والقبول المطلق الذي يقود الى الانغماس، وكلاهما من نوع رد الفعل، والاستجابة الفاعل الذي يبني الحضارة ويحقق الانبعاث الحضاري. ويتضمن موقف الاستجابة الفاعل هذا حدوث تفاعل بين الحضارة المتأثرة وتراثها، يُعبّر عن استفاقتها ونهوضها وصحوتها، ويمثل تواصلا زمانيا يحدث بفعل تواصل مكاني بين حضارتين متعاصرتين. (٨)

بقي لنا في مجال نظرنا في ظاهرة الصحوة أن نلاحظ أنها ظهرت في مختلف الأوطان الاسلامية التي تعيش في كنف حضارة واحدة، اشتهرت باسم الحضارة العربية الاسلامية، حيث عقيدتها الاسلام، ولغتها الثقافية هي العربية لغة القرآن. وقد انشغلت هذه الصحوة في كل وطن من هذه الأوطان بهموم هذا الوطن، فضلا عن هموم العالم الاسلامي ككل. ومن هنا فانه يمكننا أن نتحدث فضلا عن صحوة اسلامية في العالم الاسلامي، عن صحوة عربية اسلامية في الوطن العربي، وعن صحوة تركية اسلامية، الخ.. للتدليل على الصحوة الاسلامية في وطن بعينه. ولا يفوتنا أن نلاحظ أن عالمنا المعاصر بعامة يعيش ظاهرة «احياء روحي»، نراها اليوم في مجتمعات مختلفة تتمثل في حركات احياء روحي قد تتباين في أشكالها، ولكنها تلتقي في كونها تستجيب لأشواق الانسان، وتخاطب بعده الروحي. وهذه الظاهرة وثيقة الصلة بالأزمات الروحية التي يعاني منها الانسان في عالمنا المعاصر وبخاصة في الغرب. (٩)

لما كانت الصحوة استجابة فاعلة لتحديات تواجه الأمة على الصعيدين الداخلي والخارجي، فان النظر في مشاريع الهيمنة الأجنبية التي تمثل التحديات الخارجية يمكننا من التعمق في فهم ظاهرة الصحوة، فضلا عن التعرف على هذه المشاريع وأهدافها ووسائلها وأساليبها ومنطلقاتها.

لا يزال الوطن العربي كجزء من العالم الاسلامي يواجه محاولات القوى الغربية الهيمنة عليه، واحكام قبضتها على مقدراته، وهي محاولات مستمرة منذ قرون استهدفت العالم الاسلامي كله، لما فيه من ثروات، ولما يمثله من ثقل حضاري، ولما يتميز به موقعه من أهمية. وقد تجسدت هذه المحاولات في الخروج الأوروبي الاستعماري الى مختلف القارات، الذي اقترن بحدوث النهضة الأوروبية. وتطور الاستعمار الغربي منذ عصر الكشوفات الجغرافية مع حدوث الانقلاب التجاري، ثم الانقلاب الميكانيكي، وبلغ ذروته في فترة الانقلاب الصناعي، الذي قام بدور خطير ومباشر في التمكين للاستعمار. وأصبحت أوروبا بفعل الاستعمار قلب العالم ورأسه جغرافيا وسياسيا، وأصبح الرجل الأوروبي يحاصر بقية الأقوام من خلف ومن قدام ومن خلاف، وتصرفت أوروبا في عصر الاستعمار كما لو كانت وحدها دون الجنس البشري كله خليفة الله في الارض، المهيمنة على مقدرات الناس.

لقد تضمن الاستعمار الغربي غزوا وتسلطا على الصعيدين الفكري والعملي، وكانت له ولا تزال دوافع اقتصادية وأغراض تجارية وأطماع في الاستيلاء على المواد الخام، وفي تسويق البضائع والمَصْنوعات، وفيه غير هذا وذاك من أسباب انطلاق الشعوب القوية للسيطرة على موارد الشعوب الضعيفة ومصائرها. وتنوع هذا الاستعمار وتعددت أشكاله، واختلفت طرقه وأساليبه، فمنه استعمار استغلالي همه موارد البلد المستعمر وأسواقه، ومنه استعمار يقرن أصحابه فرض «مدنيتهم» بهذا الاستغلال الاقتصادي، ومنه استعمار استيطاني يطمع أصحابه في احتلال البلدان احتلالا دائما وتوطين قسم من شعبهم فيها، وبتر أصولها الجنسية والتاريخية والثقافية وتحويلها الى جزء من «الوطن الأم». وبهذا النوع استهدف الغرب فلسطين قلب الوطن العربي، وقدسها قبلة المسلمين الأولى. وقد تتالت غزوات الاستعمار الغربي للوطن العربي منذ الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، واستطاعت خلال القرن التاسع عشر أن تسيطر على أجزاء واسعة منه، بعد أن سيطرت قبل ذلك على أطراف العالم الاسلامي. وعرفت أجزاء الوطن العربي كل أنواع الاستعمار. (١٠)

يحكم الفكر الغربي مشاريع الهيمنة الغربية. وهو فكر ترعرع في ظل الحضارة الغربية الحديثة التي اتخذت موقفا من الحضارات الانسانية الأخرى ينطلق من القول بوحدانية الحضارة الغربية وينكر ما قدمته الحضارات الاخرى، بل وجودها أحيانا. وقد فعل هذا الموقف فعله في نظرة الغربي الى الآخرين، وفي سلوكه معهم. فالنظرة يحكمها «فوقية» الغربي، و «دونية» الآخرين، ومن أمثلتها التي لا تعد: خطاب بلفور في مجلس العموم عام ١٩١٠م حول السياسة البريطانية في مصر. (١١) والسلوك يعتمد مقياسين ويكيل بكيلين، مقياس وميزان للغرب، ومقياس وميزان في أوطان الآخرين، التي يستعمرها الغرب ويمارس فيها العنصرية، وتاريخ الاستعمار الغربي حافل بأمثلة هذا السلوك.

لقد تفاعل الفكر الغربي مع العملية الغربية الاستعمارية فأثر فيها وحركها وتأثر بها. وعمل الفكر الغربي للتسلط على أفكار الآخرين، واعتمد عددا من السبل فأسس المدارس التبشيرية، وأحكم قبضته على التربية والتعليم في البلاد التي يستعمرها الغرب، وسيطر على مختلف وسائل الاتصال. وجعل في مقدمة وسائله للنجاح في هذا التسلط «التغريب»، وعمد من أجل ذلك الى شن حرب شعواء على الاسلام، باعتباره العقبة الكأداء التي تواجه محاولاته. ويمكننا أن نشير هنا كمثل على ما نقول الى ما كتبه كتشنر في أيلول ــ سبتمبر ١٨٩٢ لحكومته عن أوغندا، من أن الخطر الحقيقي الذي يواجه الغرب في افريقيا «كامن في نظام الاسلام». (١٢) وهكذا وضع الفكر الغربي نصب العين تخريب النمط الحضاري للاسلام.

واضح أن هذا الفكر الغربي المتفاعل مع الاستعمار الغربي والحاكم لمشاريع الهيمنة الغربية هو الذي عمل على انتشار ظاهرة التغريب حيثما نفذ، وفي العالم الاسلامي والوطن العربي قلبه بخاصة. ويقوم التغريب على اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه، وعلى الآخرين أن يقلدوا هذا النمط ويسيروا على منواله. وهو يعتبر الغرب أيضا مثل الانسانية جمعاء والمعلم الأبدي بينما «الآخر» هو التلميذ الأبدي، ويرد كل ابداع ذاتي لدى هذا الآخر الى

الغرب. وهكذا تتحول ثقافات الشعوب حين يعم التغريب الى امتداد لمذاهب غربية، وينتشر فيها الاحساس بالنقص أمام الغرب فتحكمها عقدة الغربي، ويتحول التغريب الثقافي الى تبعية سياسية للغرب. (١٣)

لقد عمد الغرب الاستعماري الى فرض التغريب بالقوة في العالم الاسلامي، ولا يزال هذا ديدنه، ويلفت النظر أنه يطور أساليبه في التحكم والسيطرة، ولا يستثني أي مجال. فهناك مشاريع هيمنة اقتصادية، وأخرى اعلامية، وثالثة عسكرية، ورابعة تربوية تعليمية، وهمه أن يقلده الآخرون فتتحقق تبعيتهم له. وقد أسند دورا خاصا للكيان الصهيوني الذي أقامه في فلسطين في تنفيذ مشاريعه هذه، يقوم به مباشرة أو بشكل غير مباشر. ويتابع الفكر الغربي عموما بمدرستيه الرأسمالية والماركسية محاولة اختراق الحضارة العربية الاسلامية، وتوسيع دائرة الانغماسيين من أبنائها. كما يتابع الغرب العمل على تغيير بنية المجتمع في بلاد العالم الاسلامي وتمكين هؤلاء الانغماسيين من تولي السلطة فيها.

قلنا أن الصراع يحتدم اليوم في العالم الاسلامي بين محاولات قوى الغرب المهيمنة عليه، وتصدي تيار الصحوة الاسلامية لهذه المحاولات. وواضح من خلال تعرفنا على مشاريع الهيمنة هذه: أن الغزو الاستعماري الغربي بصوره المختلفة عامل فعال في حدوث الصحوة. وتجدر الاشارة هنا الى أن الخطر الخارجي على دار الاسلام الذي تعاظم منذ حروب الفرنجة، كان محركا قويا للدعوة الى الوحدة. وقد حمل علماء المسلمين لواء هذه الدعوة، ومن بينهم الامام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية أبان بروز الخطر المغولي. ويلفت النظر أن عددا من الحركات الاسلامية ظهر منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري مع ظهور خطر الاستعمال الغربي. (١٤)

عامل آخر فعال في حدوث الصحوة المعاصرة نستطيع أن نضع أيدينا عليه، وهو فشل «التغريب» فشلا ذريعا في معالجة مشكلات الحياة المعاصرة في أوطان العالم الاسلامي، وقد وضح هذا الفشل الذريع للغالبية العظمى من الناس، وبدا التغريب لهم في محصلته تخريبا حضاريا على مختلف الصعد، بدءا من المأكل والملبس، مرورا بالاقتصاد، وصولا الى الحكم، وتحققت عزلة الحكومات التي وقعت في أسره وعانت من التبعية.

يمكننا أن نرى تفاعل هذين العاملين في حدوث الصحوة المعاصرة لتي بدت ملامحها الأولى في الظهور أثر حرب ١٩٦٧ والهزيمة التي أسفرت عنها. فقد بدا الخطر الخارجي عظيما وحدثت عودة الكثيرين الى التمسك بالدين، وارتفع صوت يقول « الشعب يريد هذه العودة ونحن مع الشعب في ارادته». وجاءت حرب رمضان عام ١٩٧٣ لتعمق هذه القناعة، ثم تلتها مجموعة أحداث على صعيد الصراع العربي الصهيوني مثل الغزو الاسرائيلي للبنان، وابرام اتفاقات كامب ديفيد، وعلى صعيد ممارسات الحكومات المستغربة في عدد من دول العالم الاسلامي لتنضج ولادة هذه الصحوة. كذلك نجم عن محاولات فرض التغريب ابان «عقد النفط» وضوح فشله الذريع، فأسهم هذا الوضوح في انضاج ولادة الصحوة.

يمكننا أيضا على ضوء ما سبق أن نستنتج بأن هذه الصحوة المعاصرة ان هي الا حلقة في سلسلة تجسد فكرة «التجديد» العميقة الجذور في تاريخنا الاسلامي. كما نستنتج أيضا أن هذه الصحوة المعاصرة هي الامتداد لتيار اليقظة والنهضة والاحياء الذي تدفق في العالم الاسلامي منذ الغزو الاستعماري الغربي، معبرا عن الاستجابة الفاعلة لما مثلّه هذا الغزو من تحد.

لقد وضعت الصحوة الاسلامية المعاصرة نصب عينها أهدافا تعمل على تحقيقها، وبلورتها من خلال ادراكها لطبيعة الخطر الخارجي وحقيقة فشل «التغريب». وهذه الأهداف هي أهداف الصحوة منذ حدثت، وهي تتضمن تحرير الوطن من الاحتلال الأجنبي والقضاء على الاستعمار، وسيادة الشورى ورعاية حقوق الانسان والقضاء على الاستبداد، وتحقيق الوحدة والقضاء على التجزئة، وبلوغ العدل والقضاء على الاستغلال، وتحقيق التقدم من خلال ذلك كله، والقضاء على التخلف، وصولا الى تجسيد الهوية والانتماء. وواضح أن أهداف الصحوة الاسلامية هذه هي في كل وطن اسلامي، هي من ثم أهداف الصحوة العربية الاسلامية التي ظهرت في الوطن العربي معبرة عن الانتماء الى الاسلام عقيدة، والى اللسان العربي والعرب قوما.

تعتمد الصحوة لتحقيق أهدافها وسائل تجمع بين الدعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والجهاد في سبيل الله بمفهومه الواسع، الذي يشمل اقامة المشاريع العملية في مجالات الاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والصحة، ومواجهة الأعداء بالقوة. ويلفت النظر أن العقد الماضي شهد تأسيس مؤسسات تعلن أنها تلتزم بالاسلام في معاملاتها من مصارف الى مدارس ومشافي ودور نشر.

بقي أن نشير الى أن بعض المنتمين الى تيار الصحوة يتشددون في وسائلهم ويغالون في دينهم، فيتطرفون. وقد أثار هذا التطرف انتباه الكثيرين، وبخاصة الغرب. وعمد بعض هؤلاء الى اعتباره قرين الصحوة، فأطلق عليها اسم «التطرف الاسلامي»، وعلى المنتمين اليها اسم «المتطرفين الاسلاميين»، في الوقت الذي لا يستقطب التطرف الا نسبة محدودة من تيار الصحوة. والحق أن لهذا التطرف أسبابه التي تتفاعل بخاصة في وسط جيل الحداثة والشباب، وقد أحسن عدد من العلماء دراسة الظاهرة واقتراح «سبل علاجها» (١٥).

نصل الآن الى التعرف على الأسس النظرية والمواقف والممارسات لهذه الصحوة تجاه مشاريع الهيمنة الأجنبية.

واضح أن تيار الصحوة يستمد أفكاره من الاسلام. وتتحدد الأسس النظرية لمواقف المنتمين لهذا التيار وممارساتهم وفق فهمهم للاسلام. وطبيعي أن تتفاعل في هذا الفهم مبادىء الاسلام مع واقع المسلمين، وتؤثر فيه الظروف المحيطة بالأوطان الاسلامية.

تؤكد كتابات مفكري الصحوة فيما يتعلق بالموقف من «الغير» ـ الأجانب ـ على الانتماء للعقيدة والوطن بداية، فترفض التغريب كموقف. وتؤكد في الوقت نفسه على أن الموقف من الغير ينطلق من آية سورة الحجرات التي أوضحت أن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا، وتضع

نصب عينها أن يثمر التعارف التعاون على البر والتقوى. ويتكرر في هذه الكتابات الاستشهاد بالآية الكريمة «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين». فالأصل في الموقف من الغير هو الاقبال على التعارف والتعاون من موقع الانتماء للذات، ما دام هذا الغير لم يواجه القوم بالعداوة. والحق أن هذا الاقبال على التعارف والتعاون بين بني البشر سمة واحدة في الحضارة العربية الاسلامية، تظهر في طريقة التعامل مع الأجنبي الزائر للأوطان الاسلامية، وتجسد «الانفتاح» بمعناه الانساني، لا بالظلال التي يلقيها هذا الاصطلاح اليوم، بعد اقترانه بسياسات «الانتفاح» الغربية، التي تفرض على غير الغربيين، وتحمل في تضاعيفها فرض هيمنتهم.

يختلف الموقف من الغير عند مفكري الصحوة وفي فكرها اذا واجه هذا الغير القوم بالعداوة، فقاتلهم في الدين، وأخرجهم من ديارهم، وظاهر على اخراجهم، فلا مجال هنا لموالاة المعتدي ولا بديل عن قتال من يقاتل القوم، ولا بد من النهوض بفريضة الجهاد في سبيل الله. ويمتد هذا الموقف من «الغير» أحيانا الى أولي الأمر من «الحكام المشايعين له الظالمين لرعيتهم»، فتبرز دعوة لمواجهتهم على اعتبار «أنهم سلاطين جائرون أو أنهم امتداد للأجانب الأعداء».

يمكننا أن نرى هذا التأكيد على الانتماء للعقيدة والوطن في الشعار الذي يميز به تيار الصحوة نفسه عن دعاة التغريب بمدرستيه الغربية والشرقية، الرأسمالية والماركسية، وهو «لا شرقية ولا غربية.. عربية اسلامية». وقد ردد شباب تيار الصحوة هذا الشعار منذ أربعة عقود، وهم يواجهون الدعوة للدخول في الأحلاف الغربية، أو محاولات فرض التبعية للغرب الرأسمالي عموما، أو يواجهون دعاة الماركسية من زملائهم. وكان بعضهم يطور في الشعار مؤكدا على «الاسلامية» دون «العربية»، أو على «العربية» دون «الاسلامية»، حين يحدث الانعطاف الى «الانكماش» أو «الانغماس»، ويصطنع التناقض بين ركني الهوية ــ الاسلام والعروبة ــ.

ان الشعور عام وقوي في تيار الصحوة العربية الاسلامية بعداء الغرب للعروبة والاسلام، وبتعاظم أخطار مشاريع الغرب لاختراق الوطن العربي والأوطان الاسلامية الأخرى والهيمنة عليها. ويعبر البعض عن هذا الشعور بالحديث عن «مؤامرات الغرب» على العرب والمسلمين، وتتبع التآمر الغربي في التاريخ. ويقف تيار الصحوة بخاصة أمام مشاريع الهيمنة الغربية الرأسمالية على الصعيدين الفكري والعملي التي تقودها الولايات المتحدة وتشارك فيها أوروبا الغربية، وأمام المشروع الصهيوني برمته الذي يجسده الكيان الصهيوني في فلسطين بسياساته العدوانية العنصرية والتوسعية، وأمام الأفكار الماركسية والمشاريع السوفيتية للسيطرة على مسلمي آسيا الوسطى. ويتخذ تيار الصحوة موقف العداء من هذه المشاريع جميعها، على الصعيد العملي، ومن الأفكار التغريبية رأسمالية كانت أو ماركسية، على الصعيد الفكري.

نستطيع أن نتعرف على هذا الموقف، والمنطق الذي يحكمه، في البرامج التي تصدرها جماعات منتمية لتيار الصحوة. ونضرب مثلا بما ورد في واحد من هذه البرامج وجهته جماعة اسلامية في صورة

رسالة الى رئيس دولة بلد عربي اسلامي. فهو يبدأ بتقرير «خرق معظم الدول ـ وخاصة الدولتين العظميين ـ خرقا متكررا ومتعمدا لمبادىء القانون الدولي ولميثاق الأمم المتحدة، ولمبادىء اعلان حقوق الانسان وللمعاهدات الدولية، ويسوق الدلائل على هذا الخرق موردا خمسة أعمال عدوانية قامت بها الولايات المتحدة هي العدوان على الطائرة المدنية المصرية، والعدوان المُسَلّح المباشر على لبنان وليبيا، وسماح أمريكا لاسرائيل بالعدوان على تونس والدفاع عن هذا العدوان في المحافل الدولية، واستخدام أمريكا المستمر لحق الفيتو لصالح اسرائيل وتعطيلها بذلك مهمة مجلس الأمن في حفظ السلام العالمي، وتدخل الولايات المتحدة السافر في الشؤون الخارجية لعدة دول. كما يورد ثلاثة أعمال عدوانية قام بها الاتحاد السوفيتي هي العدوان المسلح على شعب أفغانستان، وقيام الاتحاد السوفييتي والدول التي تدور في فلكه باضطهاد المسلمين المقيمين فيها، وتدخل الاتحاد السوفييتي في الشؤون الداخلية للدول الأخرى وخاصة النامية وامداده للأحزاب والمجتمعات الشيوعية بالمعلومات والمال والسلاح كما حدث في أفغانستان واليمن الجنوبي». ثم تقف الرسالة أمام «اشعال الحروب في عدة أنحاء من الوطن العربي والاسلامي»، وأمام «طغيان العدوان الاسرائيلي على الدول العربية والاسلامية» وتعدد أمثلة لهذا العدوان. وتقف الرسالة أخيرا أمام «وجود ضغط اقتصادي من الدول الكبرى وصندوق النقد الدولي على الدول العربية والاسلامية» وتسوق أمثلة عليه لتصل من هذه الأمور الأربعة الى القطع «بأن المنطقة العربية تخضع لمخطط استعماري رهيب سياسي وعسكري واقتصادي «ينم» عن نوايا الدول الكبرى ورغبتها في التدخل في شؤون المنطقة، والاستمرار في سياسة الغزو واستخدام القوة لالتهامها».

تمضي الرسالة فتطرح مقترحات لمواجهة هذه الأخطار الأجنبية تتضمن «عدم الدخول في أي تحالف عسكري تحت أي اسم، وعدم منح تسهيلات عسكرية لأية دولة، وعدم التورط في أي حرب اقليمية «عربية أو غير عربية»، والعمل على تحقيق التضامن العربي والاسلامي، ورفع الكفاية العسكرية للقوات المسلحة في جميع المجالات، واستكمال انشاء الصناعات العسكرية مع الاهتمام ببث روح الجهاد والرجولة والجد بين أفراد الشعب على جميع المستويات، واتباع سياسة حاسمة مع اسرائيل تقوم على الحذر الشديد واليقظة التامة».

تفصل ارسالة الحديث عن «اسرائيل» معربة عن الاعتقاد الجازم «بأن اسرائيل لا تريد السلام وجميع تصرفاتها تؤكد ذلك» وأنها لم تزل عاملة على أن تكون دولتها من النيل الى الفرات، وعلى تفتيت العالم العربي والاسلامي». وتقترح الرسالة «الحرص على أن تخرج اسرائيل من لبنان خاسرة» وتجميد كل تعامل مع اسرائيل» و «ضرورة اعتراف اسرائيل بحق تقرير المصير للفلسطينيين». (١٦)

ان هذا المثل يقدم نموذجا لطريقة معالجة بعض الاسلاميين من تيار الصحوة لموضوع الهيمنة الأجنبية، وقد اخترناه لحداثته، ولأنه صادر عن أقدم الجماعات الاسلامية الحديثة. ويلفت النظر فيه حرص على «المعاصرة» يتجلى في الاشارة الى مبادىء القانون الدولي والانطلاق من المواثيق الدولية في معالجة موضوع الهيمنة الأجنبية، كما يلفت النظر فيه حرص على ما يمكن أن يسمى «اعتدال

واقعي» يتجلى في طريقة معالجة موضوع «اسرائيل» التي تدعى باسمها، ويقترح دعوتها الى أن تعترف هي بمنظمة التحرير الفلسطينية.

يرسم هذا المثل الخطوط الرئيسية لطريقة معالجة تيار الصحوة لموضوع الهيمنة الأجنبية، ويقدم نمط التفكير السائد في المعالجة والمنطق الذي يحكمها. ولكن هذا لا يمنع وجود تفاوت في شدة المواقف المتخذة، وفي أساليب التعبير عنها بين المنتمين لهذا التيار. فهناك جماعات اسلامية تأبى أي اعتراف واقعي باسرائيل، ولا تتحدث الا عن الكيان الصهيوني، وترفع راية الجهاد ضد العدو المحتل. وهناك تعبير عن الخطوط نفسها بلغة وطنية عند بعض المنتمين لتيار الصحوة من «الوطنيين والقوميين».

يمكننا أن نوجز مواقف تيار الصحوة من مشاريع القوى الأجنبية للهيمنة بأنها ترفض هذه المشاريع وتنادي بمواجهتها، وتدعو الى الانتماء الى الذات وعدم الانحياز والحياد الايجابي والتعاون الدولي على أساس من الندية.

اذا كانت هذه هي مواقف تيار الصحوة العربية الاسلامية من مشاريع الهيمنة الأجنبية، فماذا عن ممارساته العملية؟

لا يتسع مجال هذه الورقة لتفصيل الحديث عن هذه الممارسات، ولذا فاننا سنكتفي بايراد ملاحظات عليها خرجنا بها من واقع المتابعة الشخصية. وتجدر الاشارة هنا بين يدي هذه الملاحظات الى الصعوبات التي تواجه تحويل الفكر الى الفعل، والقول الى العمل، وتطيل «مسافة الخلف بين القول والعمل»، وهي صعوبات واجهها الانسان والمجتمع في كل العصور. كما تجدر الاشارة الى الصعوبة الخاصة التي تواجه الممارسات العملية في عالمنا المعاصر على صعيد التعامل الدولي وممارسة الاستقلال بفعل تشابك المصالح وتداخل السياسات وبروز مفهوم «الاعتماد المتبادل» في عصر ثورة الاتصال.

الملاحظة الأولى هي أن تيار الصحوة يتراوح في ممارساته العملية بين العمل للأهداف الأساسية والعمل لأهداف مرحلية، أي بين الاستراتيجية والتكتيك ــ وفق المصطلح الشائع.. ويؤثر هذا التوزع على ممارساته العملية التي يحاول أن يجسد بها مواقفه. فحين يبرز خطران أجنبيان في وقت واحد، ويتحدد هدف مرحلي يركز على مواجهة أكثرهما خطورة، تتأثر الممارسة العملية تجاه الخطر الآخر بذلك. وطبيعي أن تتأثر قبل ذلك بالاجتهاد الذي يحدد الأكثر خطورة، وبالظروف الدولية المحيطة. ولنا أن نتتبع ممارسات تيار الصحوة على صعيد التعامل مع الدولتين العظميين على مدى أربعة عقود، لنرى هذا التراوح بين الاستراتيجية والتكتيك.

الملاحظة الثانية هي أن بعض المنتمين لتيار الصحوة محكومون، لا شعوريا، في ممارساتهم بعقدة الأجنبي، وبجوهر منطق التغريب الذي ينطلق من تفوق الغرب، فتأتي ممارساتهم متأثرة بهذا المنطق. ومن أمثلة ذلك انشاء المدارس التي تعلم الأطفال العرب المسلمين العلوم المختلفة بلغة أجنبية على

حساب لغة قومهم وقرآنهم، واقامة المتاجر التي تخدم «المحجبات» وتحمل أسماء أجنبية وتبيع بضائع أجنبية، وتنظيم مسابقات لفتيان يلبسون الأزياء الأجنبية في موضوعات اسلامية». وأمثلة أخرى مشابهة على صعيد بعض «القوميين» المنتمين لتيار الصحوة والمحكومين بهذه العقدة، وكذلك على صعيد بعض «الثوريين» الوطنيين.

الملاحظة الثالثة هي أن بعض المنتمين لتيار الصحوة يتحولون بممارساتهم الى «الانكماش» أمام وطأة ضغط التعامل اليومي المخالف لأفكارهم، وازاء اتساع الخرق على الراتق، فينتهون الى العزلة والانعزال، وقد يجنحون الى التطرف في مواجهة ما يخالفهم. ومن أمثلة ذلك ما حدث على صعيد التكفير والهجرة.

والملاحظة الرابعة هي بروز تساؤلات جادة بين المنتمين لتيار الصحوة حول كيفية تعاملهم مع الواقع الذي يعيشونه في مختلف المجالات، ومحاولة الاجابة عنها. ومن بين هذه التساؤلات نسوق مثلا يتضمن بعضا منها متعلقا بالغرب. «فهل الغرب سلسلة من الأخطاء والأباطيل والارتباكات كما يجتهد بعض الاسلاميين في تصويره وأنه قاب قوسين أو أدنى من الانهيار؟ واذا كان كذلك فكيف استطاع فرض هيمنته قرونا طويلة على العالم؟ وهل الغرب مقابل ذلك المثل الأعلى للمدنية؟ وهل هو النموذج الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان مهما اختلفت الظروف؟ وماذا نأخذ من الغرب وماذا نترك؟ وهل يمكن استعارة تقنياته مع رفض كل قيمة وتنظيماته ومؤسساته؟ وحتى لو كان هذا ممكنا نظريا، فهل هو ممكن عمليا؟ أليس في تنظيمات الغرب الادارية والسياسية وعلومه الاجتماعية ما يمكن أن نحرره من اطاره المادي ونضعه في سياق حضاري اسلامي كما فعل أسلافنا مع كثير من المعابد التي تحولت الى مساجد». (١٧)والأمثلة كثيرة وتتضمن تساؤلات جادة حول عدد من المجالات.

الملاحظة الخامسة هي أن تيار الصحوة تجاوز مجرد الانشغال بالعموميات في طرحه الفكري وممارساته العملية، الى الانشغال بالتفصيلات والنظر في آليات العمل وأحكامها. ويمكن أن نرى مثالا على ذلك في موضوع المصارف الاسلامية التي كانت شعارا قبل عقدين من السنين، ثم قامت فكشفت الممارسة عن تفصيلات كثيرة لابد من الانشغال بها، وحدث هذا الانشغال.

الملاحظة السادسة هي أن غالبية تيار الصحوة تعمل على توضيح أفكارها وشرح ممارساتها لتجنب الصدام مع الحكم. ويلفت النظر أن الصدام بين هذا التيار والحكم في عدد من البلاد العربية وأوطان اسلامية أخرى على صعيد الممارسة السياسية كاد أن يكون مستمرا، وكان الثمن الذي دفعته الأمة بسببه باهظا، وقد أثر سلبيا على مواجهة التيار لمشاريع الهيمنة الأجنبية فأضر بالحكام والمحكومين. وقد جرى بحث أسباب هذا الصدام وتباينت الآراء حول نصيب كل من التيار والحكم في حدوثه، واتفقت على ضرورة العمل لتجنبه واخضاع التناقض القائم لصالح التناقض الرئيسي بين الأمة وأعدائها. وهناك الكثير مما ينبغي عمله على هذا الصعيد.

لنا بعد هذا النظر في الصحوة ومشاريع الهيمنة الأجنبية أن نخرج برؤية مستقبلية تتضمن عبرة الماضي. وتحليل الواقع، وقرن ارادة الفعل بالحلم حول مستقبل الصحوة وعلاقاتها بالغرب.

ان مستقبل الصحوة زاهر وواعد بالكثير مما فيه خير الأوطان الاسلامية والعالم. ويتوقف صنع هذا المستقبل في وطننا العربي على النجاح في ثلاثة أمور: الأول هو ادراك المنتمين لتيار الصحوة للصلة القائمة بين ركني الهوية، وهما العقيدة واللسان، الاسلام والعروبة، وسعيهم من ثم الى انهاء التناقض المصطنع بين الركنين، واعتمادهم الانتماء الى دائرة الحضارة العربية الاسلامية أرضا للتلاحم بينهم مسلمين ونصارى، وتجسيدهم هذا الادراك في حركة فاعلة. والثاني هو التزام المنتمين لتيار الصحوة بمنطق الفعل وارادة الفعل وبموقف الاستجابة الفاعل وتجنبهم مواقف ردود الفعل التي تقود الى الانكماش أو الانغماس. والثالث هو نجاح المنتمين للصحوة وأنظمة الحكم في ايجاد صيغة للتعايش والتعاون تنهي الصراع القائم على العنف، وترسي أساليب الممارسة السياسية على أساس الشورى والعدل.

طبيعي أن يستمر صراع تيار الصحوة ضد مشاريع الهيمنة الأجنبية، ولا مجال هنا للحديث عن أي بديل آخر ما دامت هناك محاولات هيمنة. ومن المتوقع أن تشتد مواجهة تيار الصحوة بخاصة للكيان الصهيوني الذي يحاول تجسيد هذه الهيمنة في قلب الوطن العربي والعالم الاسلامي. وستتوقف العلاقة مع الغرب على نتيجة هذه المواجهة. فاذا كان الانتصار لتيار الصحوة ــ وهذا هو الممكن الوحيد ــ واذا تخلى الغرب عن سياساته الاستعمارية ومشاريع الهيمنة على الآخرين، واعترف بخطئه في مشروعه الصهيوني، فان الباب مفتوح على مصراعيه لاقامة علاقات مع الغرب تنطلق من التعارف، مستهدفة التعاون، وقائمة على البر، ومرسية مفاهيم صحيحة في التعاون الدولي. وما أعظم ثمار ذلك كله وما أروع مردوده من الخير على البشرية جمعاء.

ان تيار الصحوة في الوطن العربي، وفي العالم الاسلامي، يتحمل مسؤولية خاصة في النهوض بأوطانه وانقاذ عالمنا من أزمة قيم تحكم فيه بفعل تحكم الغرب الاستعماري. وهو مؤهل للاسهام في تغيير العالم الى الأفضل لانقاذه من أخطار لم تعرفها البشرية من قبل، وانارة السبيل أمام انسان العصر الذي هو في خسر، ودعوته الى الايمان والعمل الصالح، والتواصي بالحق والتواصي بالصبر، يكدح كدحا فيلاقيه.

الهوامش

(١) المقدمة و ص ١٦١ Edward W. Said, Covering Islam, Pantheon Books, New York, 1981.

(٢) I and P, No. 125, July 1986, Paris, P.5,6.

(٣) Economist, 20 Dec. 1988, «Countries in trouble».

(٤) تراجع أعداد مجلة الأمة لعام ١٩٨٥ في مقالاتها عن الصحوة، قطر.

(٥) نص حديث التجديد «ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» رواه أبو داوود. ويراجع القاموس المحيط ولسان العرب لمعنى الصحوة.

(٦) كانت هذه الموضوعات محل بحث في الملتقى الثامن عشر للفكر الاسلامي الذي انعقد بالجزائر عام ١٩٨٤ تحت عنوان «الصحوة الاسلامية والحضارة المعاصرة».

(٧) طرح كاتب هذه السطور هذا التعريف في سلسلة مقالات كتبها عن الصحوة في مطلع عام ١٩٨٥ ونشرها في «الأهرام».

(٨) يراجع كتاب: فكر وفعل، لكاتب الورقة، بحث «الفكر الغربي والتغير في المجتمع العربي» ص ١٧٧ وفيه احالات لقسطنطين زريق في كتابه في معركة الحضارة، وأرنولد توينبي في كتابه دراسة في التاريخ.

(٩) يراجع بحث «التكامل بين الدين والعلم والفن» في كتاب: عروبة واسلام ومعاصرة، لأحمد صدقي الدجاني، المقدم لندوة «أضواء على الأزمات الروحية في عالمنا المعاصر» التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية في محرم ١٤٠٢ هـ، تشرين الثاني ١٩٨١. كما تراجع جميع بحوث الندوة في الكتاب الذي أصدرته الأكاديمية عنها.

(١٠) يراجع جمال حمدان في كتابه: استراتيجية الاستعمار والتحرر، دار الشروق، وكتاب الهلال.

(١١) يراجع ادوارد سعيد في كتابه: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية.

(١٢) يراجع بحث أمين هويدي في ندوة القومية العربية والاسلام «موقف القوى الخارجية: نظرة معاصرة».

(١٣) يراجع بحث حسن حنفي «موقفنا الحضاري» في مؤتمر «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر». وكلا الكتابين من نشر مركز دراسات الوحدة العربية.

(١٤) يراجع جمال حمدان في: العالم الاسلامي المعاصر، ص ١٣٠، عالم الكتب.

(١٥) نذكر مثلا على هذه الدراسات كتاب يوسف القرضاوي: الصحوة الاسلامية بين الجمود والتطرف، سلسلة كتاب الأمة.

(١٦) رسالة من «الاخوان المسلمون» للرئيس حسني مبارك، جريدة الشعب ١٩٨٧/٢/١٧، القاهرة.

(١٧) يراجع راشد الغنوشي، الحركة الاسلامية والتحديث في مجال الحديث عن مبادىء في استراتيجية العمل الاسلامي، ص ٣٢.

مداخلـــة (١)

الاستاذ كامل الشريف

ألخص بعض الملاحظات على محاضرة د. أحمد صدقي الدجاني، في نقطة واحدة، من نقاط كثيرة، قد يأتي المجال لاثارتها مع استطراد وتطور هذه الندوة الكريمة:

مشاريع الهيمنة في المنطقة الاسلامية، مشاريع جاءت ترفع علم الدين، سواء كان الدين لمجرد الاستغلال، أو كان فعلا مضمونا حقيقيا للحملات، سواء في الماضي أو الحاضر، في الماضي الاستعمار الغربي في بعض مجالاته نزل في المنطقة الاسلامية رافعا علم الدين وضد الدين، وجمع بين الامرين، يعني اول حملة للبرتغال في السنغال، من التعليمات التي نشرت بعد ذلك، ان المقصود منها الاحتلال: رأس جسر يصل البرتغال باثيوبيا المسيحية.

فاذن هنا اشكال، هي حملة قد يكون استغلال الدين مجرد اطار لها. اسرائيل الحاضرة ايضا: انها قامت زيفا وبهتانا على اساس الدين حتى ان كاتبا معاصرا في اسرائيل قرأت له مقالا يقول: ان الدين نفع في اليهود في اقامة الدولة، ولكنه الان اصبح ضارا، لانه قد يثير رد الفعل الديني. اذن يجب ان يختفي التفريق بين الوطنية والدين.

اذن، هنا الصحوة الاسلامية في الحقيقة هي رد الفعل الشامل الكامل على المواجهة الاستعمارية والعسكرية والاقتصادية والثقافية، ولما كانت حركة شعبية عامة ترفض الهيمنة بكل اطرافها، اذن لابد ان تكون اسلامية، لان الاسلام هو الفكرة والتراث والنظرية والعقيدة والنظرة الشاملة، فأي حركة مضادة تنبعث من أعماق الامة، لا بد ان تأخذ هذا اللون، ولا مفر لها ان تأخذه لان فيه فقط يكون الرد ليس في سواه.

فالحركة شعبية عامة، فيها كل التطلعات سواء في الداخل: في الشورى والحرية والعدالة والمساواة، أو في التصدي للهيمنة الاجنبية.

الحركة الاستراتيجية في الغرب الآن تقوم في الحقيقة ايضا على أنه لا يوجد إسلام معتدل، وان الاسلام في المآل لا بد أن يكون متطرفا. طبعا هذه مفتعلة، لكنهم يتصدون لها من خلال آيات واحاديث وممارسات ويقدمونها، وخاصة اسرائيل الصهيونية، لان الهيمنة الغربية بما فيها اسرائيل ترفض أيّ قدر من الاسلام، لان أي قدر يحقق قدراً من المناعة، قدرا من القوة، قدرا من الحصانة، قدراً من العزيمة. اذن هذا القدر مرفوض، لكن لكي يقاوم القدر القليل، يجب ان يوضع في الاطار الكبير.

كنت أقرأ تقريراً نشر في احدى الصحف ايضاً لبعثة ذهبت من اسرائيل الى مصر لدرس الظاهرة الاسلامية، فجاءت هذه الخلاصة: الاسلام لا يكون معتدلا وهو لا بد ان يكون متطرفا. طبعا هنا

أرادوا أن يجعلوا قضية مشتركة : يعني لجاؤا مع الغرب ، وليس فقط مع الغرب ، ولكن حتماً مع الحكومات الوطنية ، حتى ان كان كاتبا عربياً متهوراً معروفاً واسمه مسلم وقع في الغدر خطأ ، فكتب في احدى الصحف الأجنبية يقول ، كيف حكومتنا القرآنية تدعي انها تحارب التطرف وتسمح بقراءة القرآن بالاذاعة . اذن القضية يجب ان تحدد وان تدرك بالضبط الاستراتيجية ، كما ان النظرية تقوم على شمول رد الفعل الاسلامي ، فالمعاني المضادة ايضا تقوم على الشمول .

لا أرفض القول ، ولا اتجاهله ان الصحوة الاسلامية نفسها ربما قد لعبت دورا ايضا في تأكيد هذا المفهوم المتطرف والعنيف ، وطبعا العنف الاسلامي ايضا ان يقال كأنه شيء منفلت ، نوع من المافيا ، وهذا غير صحيح ، والواقع انه ليس الاسلام فقط ، كل الحركات الثورية وقعت في اطارها . ايضا هذا النوع من المفاضلة تروتوسكية في الشيوعية و الماوية في الصين ، المفاضلة بين القديم والحديث ، كذلك العنف الاسلامي يعتمد على نظرية تقول ان الركام والصدأ والفساد على العالم الاسلامي قد ران واستكمل وربط قروناً ، واصبح يلزمه هز في الجذور ، حتى وقع فيها تخريب وتدمير واختراب واقتلاع ، هذا الكلام موجود يستحق التأمل ، ويستحق القراءة ، طبعا الرد عليه فقط هو ان ينتصر التيار المعتدل في تحويل المجتمع تحويلا اسلامياً حقيقياً ، بدون ذلك يصبح المدى فقط للعنف الاسلامي .

مداخلـــة (٢)

الدكتور نبيل نوفل

اولا ، الملاحظة منهجية : اعتقد اننا وقعنا أو اوشكنا أن نقع في خطأ منهجي في دراسة وتحليل ظاهرة الصحوة الاسلامية . هذا الخطأ المنهجي احتماله وارد ، لاننا بدأنا ننظر الى الصحوة الاسلامية من وجهة نظر مثالية ، وليست من وجهة نظر تاريخية اجتماعية .

ويسري هذا سواءً على تحليلنا للماضي أو تحليلنا للحاضر أو توقعاتنا للمستقبل ، قد لا يكون هناك خطر كبير عندما نحلل الماضي ، ولكن الخطر الاكبر عندما ننظر الى المستقبل .

هذا الخطأ المنهجي ، قد يكون نتيجة للربط بين مصطلح وكلمة الاسلام ، وأي تطبيق عملي او اجتماعي لهذا الدين ، أو المبدأ ، في الواقع العملي ، وبالتالي كل ما يرتبط بالاسلام بطريق صح أو خطأ ممكن أن يأخذ هذا الطابع المثالي .

وأرجو أن لا نقع في هذا الخطأ كثيراً ، خاصة وانه بدأ ينعكس على توقعاتنا المستقبلية فخلطنا بين المرغوب فيه والممكن والمحتمل والراجح ، وعندما نصدر حكما بأن الصحوة الاسلامية سوف تنتصر ، ونصدرها بهذا الشكل ، انا لا اعتقد انه قد يوجد عندنا من المبررات العلمية الموضوعية . اذا اخذنا النظرة التاريخية والاجتماعية ، تجعلنا نستطيع الان ان نصدر مثل هذه الاحكام ، وبالتالي فاذا أصدرناها ، فلا بد على اقل تقدير ان نورد لها مبرراتها ، مبرراتها ليست المثالية ، لكن المبررات الاجتماعية والموضوعية .

هذه هي النقطة الاولى. توجد عدة نقاط قد يغلب عليها طابع الملاحظات الهامشية، وهي بحاجة الى اعادة النظر فيها في ضوء التحفظ المنهجي، مثل اصدارنا بعض الاحكام: ان التغريب قد فشل. إصدار الحكم بهذا الشكل بحاجة الى مراجعة، لاننا نعيش التغريب ونشكوا منه، و يعتبر احد الهموم التي نعاني منها ولا اعتقد انه قد فشل.

ملاحظة أخرى قد تكون نتيجة لهذه النظرة المتعاطفة مع المثالية، أو حركة الصحوة الاسلامية. عندما نرى ان هذه الحركة قد بدأت تتجنب الصدام مع السلطة، وأن معظم هذه الحركات في اكثر من مكان تصطدم مع السلطة، تكتسب طابع العنف. وقد يكون هذا طابعا ايجابيا، وقد يكون طابعا سلبيا، ولكن لا ينبغي ان نقول بأن الحركة العامة تثير جانب المسالمة وعدم الاصطدام مع السلطة.

مداخلـــة (٣)

الدكتور محمد مواعده

هذه الندوة مطروحة، كما نقول في المغرب العربي، بشكل اشكالي، أي لا يثير الموضوع بصورة مسطحة، ولكن نثيره باعتباره يتضمن مجموعة من القضايا القائمة. وأعتقد أنّ أهمية هذه الندوة تكمن في هذه الاستجابة، أي الاستجابة الى الاشكاليا القائمة بالنسبة للقليل، وخاصة ان ندوات عديدة منذ سنوات انتظمت حول هذا الموضوع .أنها ليست هذه الندوة الاولى، وهذا في اعتقادي يحملنا مسؤوليات في ان لا نكرر ما قيل في ندوات سابقة بحيث ان اهمية هذه الندوة في نظري تكمن في انها تمثل مرحلة متقدمة بالنسبة الى الندوات السابقة، والكتابات والدراسات العديدة حول الايدولوجية الاسلامية والسياسية وغيرها بالنسبة الى الصحوة الاسلامية. وفي هذا الاطار سأقدّم بعض ملاحظات في نطاق ما استمعت اليه في كلمة د. قرضاوي وتدخل د. صدقي الدجاني.

الملاحظة الاولى اعتقد انه ليس من السهل ان نتعامل مع القوة بصورة تعميميه. هي ظاهرة معقدة تعود الى تعقيد المجتمع الاسلامي حاليا بمركباته الخارجية واساسا الداخلية، وكنت اود من د. دجاني ان يعمق التحليل في الاسباب الموضوعية الداخلية أكثر من الاسباب الخارجية، لماذا؟ لان الاسباب الخارجية معروفة، وقسم كبير من الندوات السابقة لتحليل الاسباب عالجها وفي اعتقادي الذي يبقى غير معروف بالدرجة الكافية ،هو حسب رأي تحليلي العميق للاسباب الداخلية. صحيح ان من هذه الاسباب هو فشل التقريب داخليا، وان الفشل يبرز في الازمة التي يعاني منها الانسان عامة والانسان العربي الاسلامي بصورة مباشرة. واقول ان قضية الفشل تبدو للانسان انها في ذاته، وهذا هو الذي أدّى الى ظهور القضية انطلاقا من جانب ذاتي، أي العودة الى الذات جذريا لمواجهة الفشل، الذي يعود لاسباب خارجية، وكنت أود أن يقع التأكيد على الجانب الداخلي، لانه يمثل نصرا اساسيا بالنسبة للصحوة، مما جعل الصحوة رغم وجود بعض الظواهر المشتركة، ولكن تلاحظون ان هناك خصوصيات في داخل الاقطار الاسلامية والعربية، و يكفي ان نجد داخل الصحوة بصورة

عامة العديد من التيارات التي تتناقل فيما بينها، بعضها يتهم الاخر بالكفر، وبعضها يضع قائمات من التيارات الاخرى للاغتيالات، وهذا ليس امرا سهلا في تجاوزه. وبذلك سوف أركز على كلمة، كلمة بعض، وكذلك في الحديث بحق الجانب الوسطي والاعتدال، باعتبار ان القالب الغالب البارز على الساحة ليس الوسط الاعتدالي بل العنصر الصدامي، و وكذلك ان الذي يطفو على السطح في المجتمع العربي والاسلامي، نرجو ان يكون القسم الوسطي الاعتدالي هو الغالب. وهنا اقول ان اقتراح د. دجاني الاخير هام جدا: أن يقع التعامل بترويض بقية الاطراف المتطرفة لعلها تعود الى نوع من التعايش والحوار بالمفهوم الديمقراطي. ولكن القائم الان ان العناصر المعتدلة، إن لم اقل انها اقلية، من الناحية العديدة، فانها اقلية من الناحية العقلية، والعنصر الفاعل المؤثر هو العنصر المتطرف لا العنصر المعتدل.

وبطبيعة الحال هناك تيارات اسلامية مختلفة، ولكن نسعى ايضا الى ان يكون العنصر الغالب والمسيطر فعلا هو العنصر الوسطي المعتدل. وهنا اشير الى الانكماشية، الانكماش عن العناصر الفاعلة ليس عند العناصر المعتدلة واربط بين هذا والعنصر الداخلي، فاقول احيانا بعض الممارسات الداخلية تجعل كفة المعتدلين ضعيفة، وتقوي من كفة المتطرفين.

النقطة الثانية هي: قضية الصحوة الاسلامية، والصحوة العربية الاسلامية، وانا قلت ان العنوان يتضمن اشكالية في داخله عند بعض التيارات الاسلامية يفهمون هذا العنوان باعتباره يحمل تناقضا داخليا. هنالك ثنائية بين الصحوة الاسلامية وبين الوطن العربي، بدليل ان هناك مجموعة من التيارات تناهض الفكر القومي بكل اصنافه، ولا شك انكم تتابعون جيداً ما قيل عن القومية والاسلام والعروبة والاسلام، وهذا الجدل والنقاش الكبير والمتسع احيانا معقد واحيانا عنيف والى غير ذلك. ولكن ايضا يطرح الان ضمن التعامل مع الصحوة موقف بعض التيارات داخل الصحوة بالنسبة الى الفكر القومي بصورة عامة.

الملاحظة الاخيرة عن تجنب الصدام مع الحكم، بالعكس تماما، لان من بين الاسباب الداخلية التي أدت الى بروز بعض التيارات هو الوضع الداخلي داخل الوطن العربي، داخل الاقطار العربية، وهي قضية نعيشها بصورة دائمة، ولذلك تعامل بعض الحكومات العربية مع هذه التيارات قلل من قيمة الجانب المعتدل وقوّى ورجح قيمة الجانب المتطرف، مما يجعل بطبيعة الحال حجة المعتدلين ضعيفة، في ان التحاور غير ممكن امام هذه الاوضاع القائمة الان، ولذلك أقول نرجو ان يتجه المسار في أن يكون عوض الصدام ان يكون الحوار هو الحل، وأقول انه بالنسبة لهذه الظاهرة هي ظاهرة ايجابية في المجموع، ولكن أثير قضية تتعلق بالاسلام والتاريخ الاسلامي، وفي اعتقادي ان هناك بين ما تعانيه الصحوةفي بعض تياراتها خلطا بين الاسلام وبين التاريخ الاسلامي، واعتبار بعض المسالك والممارسات التي تعود الى التاريخ الاسلامي باعتبارها جزءاً من الاسلام، في حين تعرف الفرق بين المستويين، وهذا الخلط اضافة الى خلط آخر هو الذي زاد التعقيد في التعامل مع هذه الظاهرة، التي ارجو ان تكون ندوتنا مزيدا الى تعميقها حتى ننتهي لما ذكره د. دجاني.

مداخلـــة (٤)

الدكتور محمد احمد خلف الله

حديثي يتناول منهجية فيما ذكره لنا د. قرضاوي ود. الدجاني، لو كنت أعالج قضية الصحوة الاسلامية في الصباح لعالجتها منهجيا على الشكل التالي: عملية حصر لمن هم يقومون بالصحوة الاسلامية أو أدوات الصحوة الاسلامية، أميّز بين الجماعات والافراد، وأبحث عن أهداف كل منهم، هدف كل جماعة من هذه الجماعات ما هو، وهدف الافراد ما هو من الصحوة الاسلامية، ثم وسائل كل منهم، وأقوّم كل هذه الاشياء لأنتهي منها الى معرفة الواقع ثم أنطلق من الواقع نحو المستقبل.

الذي كان يهمني الهدف الاول سواء عند المتطرفين، او المعتدلين من اصحاب الصحوة الاسلامية، وهو اقامة الحكومة الاسلامية، وهذا يجرنا الى الكلام الذي ذكره د. الدجاني، كنا نود ان نعرف الهدف الاول من اهداف الصحوة الاسلامية، هل هو مقاومة الهيمنة او هو هدف آخر له الاولوية، فاذا ما جئنا الى الهيمنة، د. الدجاني اعتمد على التيار الاسلامي وترك التيار القومي، ولست أدري هل التيار القومي ايضا يقف في مواجهة الهيمنة او لا يقف في مواجهة الهيمنة؟ وما أشار اليه د. مواعدة من كلمة اتجاه عربي اسلامي، أيضا أريد أن نميّز بين الانتماء الديني والانتماء القومي. فقد اقول أنا مصري مسلم عربي، وغيري يقول أنا مصري مسيحي عربي، وآخر يقول أنا اردني عربي وهكذا... فنريد أن نميّز بين النوعين من الانتماء، هل كل منهما انتماء سياسي أو احدهما انتماء ديني والآخر انتماء قومي؟ هنا عندما نأتي عند هذه التفرقة سنجد أن هناك من يحمل انتماءين أو أكثر من انتماءين. هل هناك هيمنة اسلامية اسلامية اولا؟ ثم العلاقة الحضارية، العلاقة بيننا وبين الحضارة الغربية، هل هذه العلاقة في كل صيغها هي علاقة هيمنة؟ أليس هناك تبادل ثقافي، أليست هناك إحتياجات حضارية أو ثقافية؟ وايضاً اريد تحديد العلاقة الحضارية ايهما مكروه ويقاوم، وايهما ليس مكروها ولا يقاوم؟

رد الدكتور احمد صدقي الدجاني

اود أن أشكر الاخوة الكرام الذين تفضلوا بطرح وجهات نظر، أشير بخاصة الى تأكيد أخي الاستاذ كامل الشريف على الثوب الديني الذي لبسه الاستعمار الغربي في غزوته فالاحظ أن وجهة النظر هذه يجب ان تعمق. وقد قرأت مؤخرا دراسة عن الصهيونية تؤكد لي أن بعض وجهات النظر البروتستانتية التي برزت في القرن السادس عشر متفاعلة مع افكار تتعلق بالاستعمار، كانت سببا مباشرا في ولادة الصهيونية غير اليهودية، وهي سابقة في الولادة على الصهيونية اليهودية. اشكر كثيرا أخي د. محمد احمد خلف الله على ما طرحه والاحظ انني كنت متقيدا بالبحث الذي طلب مني ان يتركز على مشاريع الصحوة. اشكر أخي د. نبيل نوفل على ملاحظاته المنهجية وسأرجوه قراءة الورقة مرة اخرى، وبمناسبة أسعد بتقديمي دراسة وافية تؤكد له ما قصدته بأن التغريب قد فشل، ودراسة

اخرى تشير الى أنه لا بديل في هذه الامة عن الانتصار على الكيان الصهيوني، وأهم من هذين الامرين أشير الى منهج الدراسات المستقبلية الذي كان لي شرف الانشغال به على مدى عقدين من السنين، وأؤكد على هذه النقطة دوما ولا مجال للتفصيل فيها، لا حديث عن المستقبل، المستقبل مقرون دائما بالحلم وارادة الفعل مع تحليل الواقع القائم ومعرفة عبرة الماضي. أخي د. خلف الله كالعادة يفتي بكل معنى الكلمة وستأتي بحوث تتناول وجهة النظر من الاخوة القوميين في الموضوع. ولكنني قصدت في تعريفي للصحوة، أن ارصد هذا التيار العريض منذ بدايته واربطه بتاريخنا عبر عصور، ومازلت ارى التعريف الذي طرحته يستحق التأمل، وهو يجمع تيارات مختلفة ضمن هذا التيار العريض. والمحصلة ستكون للركنين معا: ركن العقيدة وركن اللسان، بدونهما لا صحوة. بقيت ملاحظة بسيطة اخيرة أن بعض التعليقات جاءت على الصفحتين الاخيرتين اللتين تحدثت بهما عن المستقبل واصفا شرط ان الانتصار مرهون بأمور ثلاثة وقد حددت الامور الثلاثة لايعني أنها ستحدث، ولكن يعني أنه ينبغي أن يكون لنا ارادة في حدوثها وأنا فرح بأن الثالثة استجلبت الاهتمام وهي ايجاد صيغة بين تيار الصحوة والحكم، أنا من الذين يعتقدون أن الثورة بالمفهوم الجديد، والكلمة بالمناسبة لم يكن لها في تاريخنا المدلول نفسه، هي شيء مؤقت لمعالجة واقع، ثم بعد ذلك لابد من الاستقرار، والاستقرار هو بسيادة الشورى والعدل.

القسم الثالث

الاسلام بين وحدة الايمان وتعدد القراءات والممارسات

الاسلام بين وحدة الايمان وتعدد القراءات والممارسات

الدكتور محمد أحمد خلف الله

عندما نبحث في أمر هذه الأشياء التي توصف بالاسلامية، وتلك التي توصف بالاسلامي، يتبين لنا في سهولة ويسر، وفي وضوح وجلاء ان هاتين الصفتين: اسلامي واسلامية،لا تشتقان من الاسلام بالمفهوم الديني فحسب، وانما تشتقان أيضا من الاسلام بمفهومه الحضاري، الذي هو من صنع العقل البشري، وليس من وحي السماء. وانه من هنا قد تأتي صفة الاسلامي والاسلامية بعيدة كل البعد عن أن تكون صفة دينية، وقريبة كل القرب من أن تكون صفة بشرية، لا علاقة لها بالدين الاسلامي.

لننظر سويا في أمر الصفة: اسلامية، الواردة في هذه العبارات، الديانة الاسلامية ــ الحضارة الاسلامية ــ الفلسفة الاسلامية ــ الصحوة الاسلامية ــ الثورة الاسلامية ــ الحكومة الاسلامية ــ الدولة الاسلامية ــ الآثار الاسلامية ــ الزخرفة الاسلامية، وسوف يتأكد لدينا أن بعضها يشتق من الاسلام باعتباره الديانة السماوية التي جاء بها الوحي من عند الله سبحانه وتعالى الى النبي العربي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، طالبا اليه أن يبلغها الناس، ويبينها لهم، ويدعوهم الى ممارسة الحياة على أساس منها. وان بعضها الآخر يشتق من الاسلام بمفهوم غير ديني، هو عمل الانسان المسلم، واجتهاده فيما لا نص فيه.

ولننظر سويا في أمر هذه الصفة: اسلامي ــ الواردة في العبارات التالية: التشريع الاسلامي ــ الحل الاسلامي ــ الطب الاسلامي ــ التاريخ الاسلامي ــ الاقتصاد الاسلامي ــ المصرف الاسلامي ــ التراث الاسلامي... الخ. ان الموقف هنا يشبه الموقف السابق من حيث أن هذه الصفة: اسلامي، تكون مشتقة من الاسلام، الذي هو الدين تارة، ومن الاسلام بمفهومه الآخر تارة أخرى.

وهذا الصنيع يزج بنا في متاهات لا سبيل لنا الى التخلص منها، الا بالتمييز القاطع بين هذه المفاهيم، ورد كل شيء الى المصادر التي صدر عنها.

والتمييز بين مفهومي الاسلام! الديني والعقلي او الحضاري هو الذي يحول بيننا وان نحسب من المقدس ما هو غير مقدس، وان نلتزم التزاما دينيا بما لا يدخل في ميدان الدين.

ان هذا التمييز يزيح عن كاهلنا حين ننشد التقدم، ونعمل في سبيل التطوير والارتفاع بمستوى الحياة، كل ما يقوم في سبيلنا من عقبات موضوعة في اطار الدين ــ وهي ليست من الدين في قليل او كثير.

والى جانب ذلك، يكشف هذا التمييز بين المفهومين للاسلام كل الاعيب الذين يوهمون الناس

بأن اعمالهم اسلامية، بينما هي لا تمت الى الاسلام الدين في قليل او كثير. وقد يندرج هنا الاعلانات التي تعلن عن اللحوم والدواجن المستوردة بأنها مذبوحة ذبحا اسلاميا.

وهنا لا بد من الاشارة الى امر ذي بال، وهو ان الصفة«اسلامي واسلامية»قد تطلق على ما هو من غير اعمال المسلمين ــ ما هو من اعمال المستشرقين مثلا. فهناك دائرة المعارف الاسلامية، وهناك كل دراسات المستشرقين في الاسلام من مثل كتب! الاسلام عقيدة وشريعة، والحضارة الاسلامية، وتاريخ الفقه الاسلامية وما اشبه من الميراث في الاسلام، والزواج في الاسلام...

ان كل هذه الدراسات موصولة بالاسلام، وتطلق عليها صفات«اسلامي واسلامية»ــ على الرغم من انها من صنع غير المسلمين. من صنع المستشرقين المسيحيين واليهود.

وبعد هذا التمهيد الذي لم يكن منه بد نقف عند المسائل التي اشارت اليها العبارة التي تتحدث عن الهدف من ورقة العمل التي تتناول بالبحث والدراسة! وحدة الايمان وتعدد القراءات والممارسات.

نقف عند مسائل! اسلوب الحكم، وتوزيع السلطة، والثروة في المجتمع.

وهذه المسائل بعينها هي من وظائف الدولة ــ الامر الذي يضطرنا الى الوقوف مع ما يسمى بالدولة الاسلامية ــ بهدف الكشف عن الاساس الاسلامي الذي تقوم عليه هذه الدولة، وبهدف التعرف على قضايا اسلوب الحكم، وتوزيع السلطة والثروة في المجتمع، وهل هي من مسائل الدين وقضاياه، او هي من ضرورات الاجتماع التي يمكن ان تنتسب الى الاسلام بمفهومه البشري او الحضاري.

تذهب فصائل الصحوة الاسلامية، المتطرفون من امثال جماعة الجهاد، وغير المتطرفين من امثال الدكتور القرضاوي، الى ان قيام الدولة الاسلامية واجب من واجبات الدين انه فريضة دينية.

وتذهب هذه الفصائل ايضا الى ان الصيغة التي تكون فيها الدولة الاسلامية هي ايضا صيغة دينية. هي عند جماعة الجهاد، الخلافة، وهي عند الدكتور القرضاوي الامامة.

جاء ذلك في كتاب الفريضة الغائبة لعبد السلام فرج احد قادة جماعة الجهاد، وفي كتاب: الحل الاسلامي للدكتور القرضاوي.

والادلة التي يقدمها الطرفان: جماعة الجهاد والدكتور القرضاوي على ان قيام الدولة الاسلامية من الواجبات او الفروض الدينية هي:ــ

اولا:ــ آيات قرآنية تثبت حاكمية الله المنقولة الى البشر، وتثبت في الوقت ذاته تكفير الدولة القائمة ووجوب التخلص منها بالقتال و الجهاد بحد السيف في سبيل الله ــ اي سبيل اقامة الدولة الاسلامية، وهذه الآيات التي يقدمونها هي الآيات الواردة في سورة المائدة، والتي تنص على ان من يحكم بغير ما انزل الله يكون كافرا، او ظالما، او فاسقا ويجب قتاله للتخلص منه، وتحقيق الدولة الاسلامية.

ثانيا: مقولة اصولية من صنع البشر المجتهدين هي: ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.

يعنون بذلك ان الواجبات الدينية لا تتم الا بوجود الدولة، ومن هنا يصبح قيام الدولة الاسلامية واجبا دينيا.

ونلاحظ ان الدكتور القرضاوي يعتمد الدليل الثاني اكثر من اعتماد الدليل الاول من حيث انه يذهب الى ترجيح الدليل الثاني على سبيل الفرض والتقدير.

انه يقول في ص ٧١ من كتابه الحل الاسلامي: «ثم ان الاسلام لو لم تجيء نصوصه المباشرة، بايجاب اقامة دولة له ــ لكانت حاجته الى دولة لا ريب فيها.

فهو يحتاج الى دولة وحكم لاكثر من سبب، واكثر من موجب ويأخذ الدكتور القرضاوي في عد الموجبات التي تجعل من قيام الدولة الاسلامية فريضة دينية.

والامر يحتاج منا الى وقفة نتبين منها مدى صدق وصحة هذه الادلة في شأن اقامة الدولة الاسلامية.

وعلى اساس من هذا البيان الذي سوف تنتهي اليه يمكن ان نتحدث عن اسلوب الحكم، وتوزيع السلطة، وتوزيع الثروة في المجتمع.

على اساس من هذا البيان سوف نحكم على هذه المسائل، وهل هي من مسائل الدين وقضاياه، او هي من ضرورات الحياة الاجتماعية التي ترك الدين الاسلامي شأنها للمجتمع، وجعلها من قضايا العفو الذي عفا الله عنه؟

ونقف اولا عند الآيات القرآنية الكريمة.

يقول الله تعالى في سورة المائدة ــ الآية ٤٢ وما بعدها: ــ

«فان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا. وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط، ان الله يحب المقسطين. وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله، ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين. انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء، فلا تخشوا الناس واخشون، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا، ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون. وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس، والعين بالعين، والانف بالانف، والاذن بالاذن، والسن بالسن، والجروح قصاص. فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون، وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة، وهدى وموعظة للمتقين، وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه، ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون، وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه

من الكتاب ومهيمنا عليه، فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعا ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ـ ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، الى الله مرجعكم جميعا فننبئكم بما كنتم فيه تختلفون، وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم، واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك، فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم، وان كثيرا من الناس لفاسقون، افحكم الجاهلية يبغون، ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون».

وصدق الله العظيم

الآيات جميعها واردة في اهل الكتاب من اليهود والنصارى، وفي محاولتهم الاحتكام الى النبي صلى الله عليه وسلم من غير رجوع منهم في موضوع الاحتكام الى التوراة او الانجيل.

ثم انهم كانوا ايضا يحاولون تخطي ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم في امر هذا الاحتكام. ومن هنا قال الله فيهم: ـ الجاهلية يبغون؟».

لا دليل في الآيات على وجوب اقامة الدولة الاسلامية وجوبا دينيا. والدليل القرآني الذي يجعل من اقامة الدولة الاسلامية فريضة دينية، هو الدليل الذي يكون واضحا صريحا، ويكون قطعي الدلالة، ويكون وارد مورد التكليف. اما غير ذلك فليس يصح ان نسميه بالدليل القرآني، او الدليل الديني.

ثم ان هناك امرا آخر لا بد من الاشارة اليه في هذا المقام، وهو ان مادة حكم في هذه الآيات لا يقصد منها ابدا السلطة الادارية التي تدبر شئون الحياة في المجتمع، والتي توجه الناس نحو العمل في سبيل الخير العام.

ان مادة حكم هنا انما تعني الفصل في المنازعات والخصومات ـ تعني القضاء.

ان مادة حكم التي تعني الحكم الذي اداته الحكومة هي التي تكون في العبارة التالية: حكمت الناس.

اما حين تكون العبارة: حكمت بين الناس فانها تعني القضاء الذي اداته المحكمة. وكل ما ورد في القرآن الكريم من صيغة حكم، انما ورد على اساس حكم بين الناس ـ وليس حكم الناس.

وهذا امر يجب ان يكون دائما في الحسبان. وننتقل الان الى الدليل الثاني، وهو مقولة: ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب....

وواضح ان هذه المقولة ليست من كتاب الله، وانما هي من صنع العقل البشري. وهذا وحدة قد يكفي في اقناعنا بأن هذا ليس دليلا دينيا على اقامة دولة اسلامية.

وعلى كل فسوف نناقش هذا الدليل.

لا يمكن التسليم بحال من الاحوال بأن اقامة الدولة الاسلامية فريضة او واجب ديني مع عدم ذكر القرآن الكريم لذلك، وفي قوله تعالى في كتابه الكريم :ــ «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا».

وقوله ايضا :ــ «ما فرطنا في الكتاب من شي».

اذ كيف يمكن الذهاب الى ان اقامة الدولة فريضة دينية مع عدم ذكرها في الكتاب الذي قال الله سبحانه وتعالى فيه ما اشرنا اليه آنفا ؟

لا يمكن التسليم بشيء من ذلك الا على أساس ما تنزه الله سبحانه وتعالى عنه، وهو ان يكون قد نسي ذكر اقامة هذه الدولة، او لم ينس ولكنه اهمل ذكرها في كتابه الكريم ــ مع حاجة الاسلام اليها. حاشا الله سبحانه وتعالى ان ينسى او يهمل. انه ما فعل ذلك الا لحكمة يراها، وتقدير قدره. انها من قضايا العفو الذي عفا الله عنه، وترك امره للبشر. ان قيام الدولة ــ اي دولة ــ ضرورة اجتماعية وليست قضية دينية. ومن هنا تقوم الدولة في مجتمعات غير دينية.

وان وجود السلطة التي تدير شئون الحياة في المجتمع، ضرورة لأداء كل شأن من شئون الحياة ــ بما في ذلك الشئون الدينية، والذين يعرفون الديانة الاسلامية حق المعرفة، يعلمون في يقين أن أهم الشئون الدينية في الاسلام لا تحتاج الى مثل هذه السلطة..

ان كل ما جعل الله ــ سبحانه وتعالى المسئولية فيه فردية لا يحتاج أبدا الى دولة. ولن تغني الدولة عن المرء شيئاً من حيث أنها لا تكون مسئولة عنه في ميدان المعتقدات وفي ميدان العبادات.

ان المعتقدات من حيث هي ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ليست من شئون العقل البشري، ومن ثم لا تكون من شئون الدولة.

ان الأساس فيها هو النص الالهي الذي يجب أن يؤمن به الانسان، على أن موضوعه هو من الغيب الذي لا يدركه العقل البشري.

ان على العقل أن يصدق أو لا يصدق. أن يؤمن أو يكفر. وصاحب هذا الفضل ــ وليست الدولة ــ هو الذي يعاقب أو يثاب «ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم» ــ «ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين..».

ليست هناك دولة أو سلطة تفرض على الانسان الايمان أو الكفر في عرف الاسلام، وانما هناك الحرية الفعلية حيث لا اكراه في الدين، وحيث قد تبين الرشد من الغي.

ولا سلطان للدولة يوم القيامة ــ يوم الحساب، يوم تكون كل نفس بما كسبت رهينه، يوم لا تزر وازرة وزر أخرى.

والأمر في العبادات مثله في المعتقدات، ومن حيث أن العبادات حق الله على عباده، وهو الذي فرضها، وقدرها من حيث العدد ومن حيث الزمان والمكان. والمسئولية فيها فردية، وليس للسلطة أي شأن فيها.

وانه من حيث أن المسئولية فردية، جاء التكليف الديني على أساس من القدرة على تحمل المسئولية ــ فلا يكلف الانسان دينيا الا اذا كان عاقلا بالغا رشيدا ــ أي أهلا لتحمل المسئولية.

ان الذي يحتاج الى سلطة، وتكون المسئولية فيه جماعية الى جانب كونها فردية، هو ما كان من شئون المعاملات ــ من حيث هي علاقة بين الانسان والانسان، والانسان والأشياء.

ان المعاملات هي التي تحتاج الى الدولة التي تدير شئون الحياة، وتوجه الناس الى العمل لما فيه خير المجتمع، وتؤمن الناس على حياتهم وأموالهم وأعراضهم، وتفصل بينهم حين يتنازعون..

ونظرة في أحوال المسلمين الذين دخلوا في الاسلام عن طريق التفكير والتدبر، ويعيشون في بلاد غير اسلامية، وتحت سلطان دول غير اسلامية، يمارسون حياتهم على أساس من المعتقدات الدينية والعبادات الدينية، واسلامهم كامل غير منقوص، على الرغم من أن الدولة التي تدير شئون حياتهم في ميدان المعاملات، ليست دولة اسلامية.

قيام الدولة ــ أي دولة ــ ضرورة اجتماعية من حيث أنها انما تدير شئون الحياة المجتمعية ــ وليست الدينية ــ التي تكون المسئولية فيها مسئولية فردية.

لقد ترك الله سبحانه وتعالى شأن قيام الدولة، وشأن تأديتها لوظيفتها للناس، يجتهدون في هذا الشأن ما وسعهم الاجتهاد، وينتهون من هذا الاجتهاد الى الصيغة التي تلائم ظروف المجتمع في مسيرته التاريخية.

والدولة حين نشأت في المجتمع العربي الاسلامي، نتجت على هذا الأساس. فقد كانت الخلافة من صنع العقل البشري، ولم تكن من صنع الهي جاء به الوحي، وبلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس.

وجاءت خلافة كل خليفة من الراشدين على غير ما جاءت عليه خلافة غيره، ولو كان هناك نص لما كان هذا الاختلاف.

واذا كان أمر الدولة شأنا من شئون البشر، فقد أصبح كل ما يتصل بالدولة من أسلوب الحكم وتوزيع السلطة هو الآخر من شئون المجتمع ــ أي من شئون العقل البشري.

ان هناك مبادیء انسانية، وقيماً أخلاقية، وردت في كل الاديان ــ وبصفة خاصة في الديانة الاسلامية ــ يجب مراعاتها عند ممارسة الحياة، وذلك مثل العدل، والامانة، والاستقامة، والشورى، وكل ما يتصل بالتقوى، وما يتصل بالحساب، وبالثواب والعقاب.

وكل ذلك موكول بالضمير، وليس بسلطة الدولة.

نعم، ان الشورى تتصل بأسلوب الحكم. لكن القرآن الكريم لم يحدد لنا الكيفية التي تتم فيها عمليات الشورى، وترك ذلك أيضا للمجتمع وللعقل البشري.

تأسيسا على كل ما تقدم، نستطيع أن نقول أن كون نظام الحكم هو الخلافة، أو الملكية، أو الجمهورية، هو شأن من شئون الحياة في المجتمع، وليس شأناً دينياً. فليكن النظام الملكي في السعودية، وليكن النظام الجمهوري في باكستان، وليكن نظام الامامة في ايران، فكل ذلك من شئون هذه المجتمعات.

وليكن أسلوب الحكم ديمقراطيا، أو دكتاتوريا أو غير ذلك، فان ذلك شأن من شئون المجتمع ــ بشرط أن يكون هناك عدل، وأمانة، ومصلحة عا مة، وخوف من الحساب والعقاب. وليكن توزيع السلطة ما يكون ما دامت هناك مؤسسات في الدولة تعمل للصالح العام، وتقدم الخير للناس، وترفع مستوى الحياة.

لقد وضع الله الميزان الذي توزن به أعمالنا في كل مجال من مجالات حياتنا. وقال لنا: «أن من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها، وما ربك بظلام للعبيد».

الضمير المبني على الحرية العقلية هو الاساس في الاسلام، وليس أبدا سلطة الدولة.

والدولة غير مسئولة أمام الله عن أعمال المواطنين. اقامة الدولة ضرورة اجتماعية، وليست فريضة دينية.

والضرورة الاجتماعية هنا هي ادارة شئون الحياة في المجتمع ادارة سليمة لهدف تحقيق الصالح العام ــ تحقيق الرفاهية والأمن لكل الناس.

ومن شئون الحياة في المجتمع شأن ممارسة الحياة الدينية في سهولة ويسر، وعلى المجتمع أن يوفر ذلك لكل المؤمنين المتدينين بأديان سماوية، ما دام القرآن الكريم قد نص على جواز التعايش السلمي بين الأديان السماوية في الوطن الواحد، وأجاز كذلك النسب والمصاهرة.

وننتقل الآن الى قضية توزيع الثروة. ونذكر باديء ذي بدء أن من فصائل الحركة الاسلامية من يخرج من دائرة الخلاف في شأن هذا التوزيع للثروة منذ اللحظة الأولى، كفصيلة الجهاد، وفصيلة جماعة المسلم أو التكفير والهجرة.

ان هؤلاء انما يجعلون الهدف الأول هو القضاء على الطاغوت واقامة الدولة الاسلامية في مجتمع اسلامي، ثم يكون بعد ذلك ما يكون من تقديم الحلول لمشكلات الحياة ــ ومن بينها توزيع الثروة.

ان أي حل اسلامي لا يؤتي ثماره الا في مجتمع اسلامي تحكمه دولة اسلامية، ومن هنا يكون اقامة الدولة وتحقيق المجتمع هو الواجب الديني الأول عند هذه الجماعات.

وهناك فصيل آخر يمثله الدكتور القرضاوي وغيره من خلفاء المرحوم حسن البنا، وعبد القادر عوده، وسيد قطب، دخل هذه المعركة، وتحدث عن العدالة الاجتماعية، وعن كون الاسلام يقرر الملكية الفردية، ويقرر في الوقت ذاته أن المال مال الله، وان الانسان مستخلف في مال الله، وان عليه ان ننفق في سبيل تلبية احتياجات المحتاجين، وفي سبيل المصلحة العامة، وان الانسان حين يفعل دلك يكون معطلا لفريضة دينية، وغير مقيم لحد من حدود الله.

والظاهرة الجديرة بالتسجيل عند هذا الفصيل، عن الحركة الاسلامية، أنه لا يقف عند الحدود الدينية المتمثلة في نصوص القرآن الكريم، وانما يتجاوزها الى ما هو من أفكار البشر ــ الامر الذي يمثله ما كتبه الدكتور القرضاوي في كتابه: الحل الاسلامي عند حديثه عن معالم الحل الاسلامي.

ان هذه المعالم تكاد تكون من سمات العصر الحديث ــ على الرغم من حديثه عن الملكية الفردية، وعن الارقاء والعبيد.

انه يقول في ص٥٣ من كتابه هذا:ــ «وأقام الاسلام نظامه الاقتصادي على اقرار الملكية الفردية لما فيها من اشباع الدافع الفطري في نفس الانسان، ولما تثمره من الشعور بالسيادة والقدرة ــ فمن شأن السيد الحر أن يملك ويتصرف، أما العبد فلا يملك ولا يتصرف».

وليس يخفى أن عصرنا ليس عصر العبيد، وانما هو عصر العاملين الذين يكونون من المستغلين أو المسخرين.

وقبل أن أدلو بدلوي في هذه القضية، وفي الاساس القرآني أو الاسلامي لتوزيع الثروة، أشير الى بعض فقرات عن تفسير المنار للأستاذين الكبيرين: الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، والسيد محمد رشيد رضا، لاتصال هذه الفقرات بما نحن بصدده من أمر توزيع الثروة.

جاء في ص ٩ من الجزء العاشر من التفسير المذكور، وعند حديثه عن الانفاق ما يلي:ــ

«ان الدولة التي تدير سياسة الامة لابد لها من مال تستعين به على ذلك، وهو اقسام: ما كان للمصلحة العامة، وما كان لمنفعة امامها ورئيس حكومتها، وما يكون لذوي الحاجات.

وهذا الاعتبار كله أو أكثره، لا يزال مراعى ومعمولا به في أكثر الدول والأمم ــ مع اختلاف شئون الاجتماع والمصالح العامة».

وجاء في ص ١٦٨ من نفس الجزء :ـ

«وقد كان هذا الانفاق في العصر الأول موكولا الى ايمان المؤمنين في يسرهم، وعسرهم ـ ولا بد له من نظام في هذا العصر».

وجاء في ص ٣٠ من الجزء الحادي عشر:ـ

«فرض الزكاة المطلقة في أول الاسلام ـ وكانت اشتراكية ـ باعثها الوحيد أن لا أكره الحكام.

ثم نسخت، أو قيدت بالمعينة الاجبارية عندما صار للاسلام دولة.

ولو وحدت تلك الجبال التي كان عليها المسلمون في مكة قبل الهجرة، لوجبت عليهم فيها تلك الزكاة الاشتراكية ...».

ان هذه الفقرات تشير بوضوح الى وجوب قيام نظام معين، قد يقترب من الاشتراكية، على أساس منه ينظر في أمر توزيع الثروة.

وهذا النظام يقوم عندي على أساس من الفهم الواعي الدقيق للآيات القرآنية التي تشير الى ملكية الله سبحانه وتعالى للكون، ولكونه سخر كل ما في هذا الكون للانسان ـ بصرف النظر عن جنسه ولغته ودينه.

ان انتفاع كل انسان في الارض بما سخر الله له من موارد طبيعية ومن كائنات، هو حقه الانساني الذي لا ينازعه فيه أحد.

لنقرأ سويا هذه الآيات، ونتدبر ما فيها من توجيهات.

يقول الله تعالى:ـ «الله الذي خلق السماوات والارض وأنزل من السماء ماءا فأخرج به من الثمرات رزقا لكم،

وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الانهار،

وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار،

وأتاكم من كل ما سألتموه،

«وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ....».

ويقول:ـ «هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب، ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب، ومن كل الثمرات انه في ذلك لآية لقوم يتفكرون. وسخر لكم الليل والنهار، والشمس والقمر، والنجوم مسخرات بأمره ـ ان في ذلك لآية لقوم يعقلون. وما ذرأ لكم في الارض مختلفا ألوانه ـ ان في ذلك لآيات لقوم يذكرون. وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ـ ولتبتغوا من فضله لعلكم تشكرون. والقى في الارض رواسي ان تميد بكم، وأنهاراً وسبلا لعلكم يهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون. أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون. وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ....».

ويقول سبحانه :ـ «هو الذي خلق لكم في الارض جميعا ...» كما يقول: «ولقد مكنا لكم في الارض، وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون ...».

والخطاب القرآني في هذه الآيات جميعها لكل الناس، وليس لأصحاب دين بعينه، ولا لأصحاب اقليم بعينهـ انه موجه لكل من يستطيع أن يدرك مضمون هذه الآيات، وأن يعقل ويفكر، وأن يتدبر في هذه النعم التي لا تحصى وكيف يستثمرها أفضل استثمار.

وهذا الذي سخره الله سبحانه وتعالى للانسان، أو لكل الناس، لا يزال كذلك حتى اليوم، فالملكية فيه مشاعة، والانتفاع به حق لكل الناسـ اللهم الا في الارض وما فيها من خيرات ظاهرة وباطنة.

لا يزال انتفاع كل الناس بالشمس والقمر والنجوم، وبالليل والنهار، وبالبحار والماء والهواء، قائما حتى اليوم، وقوانين البحار والأجواء التي تحدد مياها اقليمية، وأجواء اقليمية، انما نفعل ذلك لاعتبارات الامن وليس لاعتبار الملكية ... ان الارض هي النعمة الوحيدة التي يتكالب الناس على ملكيتها، الأمر الذي يحتاج الى تفسير وايضاح.

لقد كانت هي الاخرى ملكية مشاعة ينتفع بها كل الناس، على أساس من أن المالك الحقيقي للأرض والسماء هو الله سبحانه وتعالى.

ان الانسان في الحقيقة لا يملك الا حق المنفعةـ وهي المعايش التي أشار اليها القرآن الكريم، أو هو العمار الذي أشارت اليه آية أخرى هي قوله تعالى :ـ «هو الذي أنشأكم من الارض واستعمركم فيها ....».

وعلى أساس من هذا يجب أن يكون الانتفاع بالأرض حقاً لكل الناسـ كما هو الحال بالنسبة للشمس والقمر والنجوم، وبالنسبة لليل والنهار، والماء والهواء، وكل ما أنعم الله به على العباد ... وهنا لابد من وقفة عند أمرين ...

الأول منهما :ـ كيفية استثمار، أو الانتفاع، بما سخر الله للانسان من كائنات. انه استثمار أو انتفاع يؤدي في النهاية الى ما يسمى اليوم باسم الانتاج، أو الثروة التي تتحقق من الاستثمار أو الانتفاع.

الثاني منهما: كيفية توزيع هذا الانتاج توزيعا عادلا بين كل الناس، ما دام حق الانتفاع أو الأستثمار ثابتاً لكل الناس، والكيفية المتعلقة بالأمر الأول تكاد تكون علمية، فالذي يملك قدرة العلم وسلطانه هو الذي يحسن الاستثمار.

ان ميادين الانتاج في كل أرجاء المعمورة متوقفة تماما على سلطة العلم، وقدرة العلماء، ويستوي في ذلك استثمار الارض أو استثمار السماء، وغزو الفضاء.

قوة العلم، وقدرة العلماء، هي البارزة، وهي الأساس في ميادين الاستثمار والانتاج.

ولنأخذ البحار مثلا، وما فيها من لحم طري، وما فيها من معادن نفيسة تصنع منها الحلي، وما فيها من فلك تجري بأمر الله، فهل المستفيد من البحار، والمنتج انتاجا قد يفوق الحد، هم من يملكون سلطة العلم والتكنولوجيا أو من لا يملكون؟.

وكذلك الحال في الارض، وفي غزو الفضاء.

قوة العلم والتكنولوجيا، والالكترونات، هي الأدوات الفاعلة في ميدان الانتاج والاستثمار ـ وليست قوة الايمان. ونظرة واحدة في أرجاء المعمورة تكشف لنا عن هذه الحقيقة التي لا يصح لنا أن نجادل فيها.

أما الكيفية المتعلقة بالأمر الثاني، فهي التي تحتاج حقا الى قوة الايمان. من حيث ان توزيع الانتاج لابد من أن يكون عادلا قائماً على الحق، وليس على الباطل والظلم والاستغلال.

وتوزيع الانتاج هو الذي لا يزال حتى اليوم موضع الخلاف بين الدول المنتجة، من رأسمالية واشتراكية... والخلاف في الحقيقة انما يدور حول الميزان القسط الذي يتحقق به العدل.

والفصائل الاسلامية لم تجعل هذه الحقيقة موطن اهتمامها ـ انها تلوك بالألسنة عبارات اعطاء الاجير أجره قبل أن يجف عرقه، وأعط الأجير أجره بالحق والعدل ـ لكنها لم تكشف لنا عن كيفية الوصول الى الحق، وكيفية تطبيق العدل، في هذه القضية ليس المطلوب أن نعطي الاجير أجره قبل أن يجف عرقه، وانما المطلوب كيف نعمل الحق العادل للأجير فيما يقوم به من عمل. هل نقيم هذا الحق على أساس من ساعات العمل ـ كما هو الحال في شأن الموظفين الذين يتقاضون أجورهم، والبعض منهم لا يعملون؟

أو هل نقيمه على أساس من الكمية التي ينتجها العامل والتي تسمى في بعض الأعمال بالطريحة؟
أو هل نقيمه على أساس الكيفية التي ترتفع بها قيمة الشيء ويرتفع ثمنه؟

ان كل تلك أسئلة لم تجب عنها حتى اليوم فصائل الحركة الاسلامية على اختلاف أنواعها، ولعلي أكون على حق عندما أقول أن الافتراض الثالث غير موجود في حياتنا ـ اللهم الا اذا كان العامل هو رب العمل وصاحب رأس المال. انه في هذه الحالة يقدر الأجر العادل للعمل ـ وقد يغالي.

لا يزال أمر توزيع الثروة في المجتمع الاسلامي متروكا للمصالح الشخصية. فقوم لا يعملون ويتناولون اجرا، وقوم يعملون وقد بخست أجورهم، وقوم يعيشون عالة على المجتمع ويمتصون ناتج أعمال غيرهم، وقوم يتضورون جوعا... وهكذا.

والصدقات الاسلامية لا تكفي ابدا في تحقيق العدل الاجتماعي، وفي توزيع ثروة المجتمع توزيعا عادلا.

ولعل أقرب ما قيل في هذا الموضوع هو ما سبق ان نقلناه، عن تفسير المنار مما سمي بالزكاة الاشتراكية، ومما كان يمارس في مكة قبل الهجرة.

ان ما قيل يصلح لان يؤخذ عن الاغنياء دائما ما يلبي احتياجات المجتمع، يؤخذ طوعا وحسب نظام تضعه الدولة ـ وليكن نظام الضرائب التصاعدية التي تصل احيانا الى مائة في المائة ـ فميا زاد عن حاجة الاغنياء.

ولا يكون هذا النظام ناجعا، وداخلا في اطار توزيع الثروة الا اذا كانت الخدمات ممهدة لكل فرد مهما يكون موقعه من ارض الوطن: ممهدة حتى لسكان الصحاري والجبال.

انه في مثل هذه الحالة يمكن ان توزع الثروة توزيعا اقرب ما يكون الى العدل.

لكن يبقى هناك سؤال، وهو: هل مثل هذا الحل يكون في اطار المجتمع الاسلامي كله باعتبار المسلمين امة واحدة،او يكون على اساس نظام الدول الاسلامية القائمة؟

واذا كانت الاجابة بنعم او لا، فتبقى هناك كلمة للسؤال، وهي ما العمل مع الاغنياء المسلمين من اصحاب الثروات الطائلة، وممن ينتمو الى دول غير اسلامية كدولة: روسيا، امريكا، انجلترا، فرنسا، استراليا، الصين، الهند، وما أشبه.

المسألة برمتها في حاجة الى دراسة جديدة ما دمنا نراها فريضة اسلامية.

مداخلــة (١)

الدكتور حسن الترابي

لقد أحسن إلينا د. محمد احمد خلف الله اذ أوجز وترك فسحة ممتدة من الوقت للمداولة.

فتحت هذا العنوان الدقيق والمعقد: «الاسلام بين وحدة الايمان وتعدد القراءات والممارسات»، لم أتوقع أن يثير د. خلف الله قضية عملية محددة خاصة وكنت أتوقع ان تثار المشكلة الاساسية وهي هذه المفارقة ما بين الاسلام أو ما بين الانتماء الى الاسلام من ناحية، والايمان بالاسلام من حيث هو تصور، ومن حيث هو عقيدة. وأيضا بالاضافة الى التعدد والفشل للتوزع والتبعثر والتشرذم عند المسلمين.

المشكلة هي ابتداءً مشكلة الافتراق والتجربة التاريخية. تجربة الافتراق عندنا واضحة لأول وهلة، ولكنها معقّدة جداً. هذه المشكلة تتخذ في يومنا هذا حدة خاصة حين نأخذ بعين الاعتبار أن هذه الظاهرة الكبرى (ظاهرة الصحوة الاسلامية) التي بدأت في أواسط السبعينات أو أوائل السبعينات تقدم نفسها باعتبارها، في وجه جوهري من وجوهها، باعتبارها الاسلام، وباعتبارها الايمان، وباعتبارها التصوّر الذي ينبغي أن يبنى ولا يقبل أي تصور آخر سواه. الموقف الذي تتخذه جماعات الصحوة ذو طابع عملي وليس ذا وجه نظري خالص. ذو طابع عملي بمعنى أنه ينظر الى من لم ينتم الى الصحوة أو من لا ينتمي الى الاسلام، ووفقا لهذا التصور أو ذاك ما هو الا مسلم، وهو الذي يخرج خارج دائرة الايمان ايضا. على الرغم من أنه ما من حركة حديثة فيما أعلم، حاولت ان تحكم هذه المسألة احكاما دقيقا بردّها الى الأصول التاريخية وبتبيّن الوجوه الدقيقة لواقعة الافتراق، كما حدثت في السنوات الأولى التي تلت وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام. الاختلاف هنا يبدأ، وهو يبدأ أو يتم أو يتجسد في دائرة الايمان، كل المختلفين الذين ينتمون أو ينسبون أنفسهم الى الاسلام، يصرّون على أنهم مؤمنون. وحتى بالنسبة لمخالفيهم لا نجد، إلا إذا استثنينا الخوارج، أيا منهم يكفّر مخالفيه داخل دائرة الايمان.

القضية هذه أعتقد أنها قضية جوهرية جداً، بمعنى أننا ينبغي أن نعود الى تجربة الافتراق من جديد ونفحصها فحصاً نقدياً وهناك نصوص تاريخية كثيرة تساعد على ذلك من أجل أن نقوم بتوظيفها في ضوء النصوص الصريحة المتصلة بالايمان والاسلام وان نقوم بتوظيفها للمرحلة الراهنة. ما هو موقف جماعات الصحوة الاسلامية الآن من كل الذين يقدمون التفسيرات أو التأويلات المباينة للاسلام وللعمل الاسلامي وللتصور الاسلامي؟ تصور د. خلف الله واحد من هذه التصورات، او واحد من هذه القراءات التي توجه النظر نحو مشكلة محددة هي مشكلة الدولة. القضية ليست جديدة في الواقع. صوفية المعتزلة في مطلع القرن الثاني قدموا التصور نفسه بدون أي تعديل، التصور الذي قدمه د. خلف الله، مع التسويفات نفسها التي نقرأها في كتب ومؤلفات د. خلف الله. القضية قديمة،أقصد القضية بمعنى الحل، الحل هذا. الحل الدنيوي قديم تماما في إطار الايمان،

وأيضا في اطار واقعة الايمان بالتسليم بالاسلام وبالانتماء الى الاسلام مع تقديم تصور معين قراءة مباينة لقراءة فريق آخر من المعتزلة او من أهل السنة أو من أتباع الفرق الاخرى. هذا وجه من وجوه الافتراق وهو ليس الوجه الوحيد، قضية هذا التفسير وهذا التأويل ذات وجوه مختلفة، وهي مستمرة غبر التاريخ لدينا، وفقا للحديث الذي يرفع الى الرسول والبعض يضعه موضع تساؤل او موضع شك من حيث صحته، لدينا ما يقرب من إثنتين وسبعين فرقة أو ثلاث وسبعين فرقة. الآن ينبغي أن نستمر في العد. في الواقع بعد كتاب الفرق بعد الشهرستاني وابن حزم الى آخره. ونحن نصادف اليوم داخل الحركات الاسلامية نفسها الفرق المتعددة التي أشار اليها أ، فهمي الهويدي في بحثه، ولدينا أيضا في الاطار الثقافي الاسلامي والغربي ايضا تأويلات أخرى وقراءات أخرى. لدنيا الآن قراءة في «فينوموجية» للاسلام، ولدينا قراءة بنيوية الاسلام ولدينا قراءة علمية خالصة للاسلام. كل هذه قراءات جديدة ينبغي النظر فيها في ضوء التحديدات الأولى النقدية لمفهوم الايمان ولمفهوم الأسلام، كما نجدهما في الصحاح وفي النصوص القرآنية، وفي اعتقادي ان هذه العملية حتى الآن لم تصنع بعد.

مداخلــة (٢)

الدكتور محمد أحمد خلف الله

للندوة موضوع، ولها أبعاد تاريخية محددة، وأنا حين رجعت بالتاريخ الى زمن الخلافة، إنما لأبحث حول: هل الأساس الذي يطالبون به وهو إقامة الدولة الاسلامية، الاساس نص من كتاب الله أو عمل من أعمال صحابة رسول الله ولم يكن ابتعاداً عن الواقع، لان المقارنة عندي كانت قراءات في أوراق الصحوة الحالية. فالفرق الاسلامية وما شاكل ذلك ليس من موضوعات الندوة، والذي هو من موضوعات الندوة قراءات الصحوة الاسلامية. فأنا وقفت عند حدود هذه القراءات واخترت الهدف الأول في الصحوة الاسلامية وهو المتفق عليه، وهو اقامة الدولة الاسلامية، فأنا كنت حريصا على أن أظل في نطاق الموضوع وفي قراءات الداخلين في حيز الموضوع الذي تقام الندوة من أجله.

مداخلــة (٣)

الدكتور محمد عابد الجابري

لا أريد أن أدلي بدلو في الموضوع: «موضوع الدولة في الاسلام»، وانما أريد أن أعبّر عن شعور ينتابني كلما استمعت الى من يدافع عن هذه الوجهة من النظر أو تلك. شعور لم يعرفه المسلم والمسلمون، و إنْ كان عانى منه ويعاني منه المسيحيون. وهو ما يسمى الوعي الشقيّ. فعلا الوعي الشقي أو الحالة التي يجد فيها الانسان نفسه أمام شيئين متناقضين، ولكن يجب أن يركب بينهما، ويصعب مثل هذا التركيب. والمسألة في المسيحية مرتبطة كما نعرف بالخطيئة الى آخره. استمعنا

صباح اليوم الى فضيلة د. القرضاوي يحدد لنا الاسلام الصحيح في القرن الأول ، الاسلام السلف. وينتج عن هذا أن ما بعد القرن الاول لا يدخل كله في الاسلام الصحيح. وسمعنا وقرأنا وبامكاننا أن نسمع أن ما بعد النبي أو ما بعد الصحابة كله جاهلية، وهذه فكرة لربما كان المودودي هو اول من قالها، ولكن أذاعها السيد قطب رحمه الله. والآن نسمع من استاذنا وصديقنا د. خلف الله أن الاسلام دين لا دولة. في رأيي هذه الآراء المتناقضة الثلاثة تتفق كلها في شيء واحد أساسي، وهو أنها تضرب صفحا عن التجربة التاريخية للامة الاسلامية. وهنا أتساءل: هل التجربة التاريخية للأمة الاسلامية التي استمرت اربعة عشر قرنا، هي جزء من الاسلام أم لا؟ على كل حال أنا شخصيا كباحث موضوعي يصعب علي أن أفصل بين قيام الاسلام ونشأة الدولة العربية الاسلامية. ولكن اذا قلنا الاسلام الصحيح أو الدولة الاسلامية الصحيحة هي التي قامت فقط في القرن الاول للهجرة، والدولة التي جاءت فيما بعد وفقهاؤها الذين قدموا فتاوي للحكام وما قاموا به من جهاد ومن فتوحات ومن اجتهادات هل تدخل في الاسلام أم لا تدخل في الاسلام؟

في الاسلام التزام ومسؤولية وجزاء وعقاب فهؤلاء الاجداد بخاصتهم وعامتهم، بفقهائهم وجماهيرهم ماذا سيكون جزاؤهم غداً بمقياس الدين، هل سيسألون عن كونهم كانوا خارجين عن الدين أو لم يطبقوه أو أنهم سيعدون من المسلمين. شقاء الوعي الذي اشعر به هو هذا، والتجربة التاريخية للأمة الاسلامية بالامس واليوم وغدا، هل هي جزء من الاسلام أم لا؟ فاذا كانت جزءً من الاسلام فنحن نعتقد ان جميع الدول الاسلامية كلها اسلامية بالقدر الذي يريده الله وتستطيع ارادة البشر أن تفعله، وبالقدر الذي بلغ اليه جهاد واجتهاد المسلمين. فاذا قلنا بالعكس التجربة التاريخية للامة الاسلامية ليست من الاسلام في شيء، نحن هاهنا أمام موقف يزعزع أدمغتنا وعقولنا وكل مشاعرنا. فاعتقد أن المشكلة في الحقيقة يجب أن يعاد فيها النظر، أعتقد ان الاسلام كنصوص طبعا لا يقبل النقاش باسم الدين، وهذا داخل في التراث، وأنا متفق مع د. قرضاوي أن التراث لا يشمل النصوص الدينية كما هي معروفة. والسنة والكتاب ليست داخلة في التراث. التراث باعتباره جهد المسلمين في فهم الدين المنصوص عليه في كتاب السنّة، ولكن هذا التراث هو جزء منا، وهو فهمنا وفهم أجدادنا للدين، ماذا سيبقى من هذا الدين إذا سحبنا منه فهم أجدادنا له وتطبيقاتهم له. أشعر أننا نخاصم أنفسنا مع الماضي الى درجة انني أتساءل ألم يحن الوقت؟ أو أليس من الواجب أن نقوم بمصالحة بيننا وبين الماضي؟ أعتقد أن جميع الدول الاسلامية التي قامت منذ مدينة الرسول الى اليوم كلها دول اسلامية بالقدر الذي استطاع البشر فيه أن يكونوا مسلمين. وليس من الممكن اطلاقا أن يجسّم شخص غداً الأسلام المثالي الكامل لأنه اذا جسّمه فستكون النهاية وستكون القيامة، وستكون الجنة. عندنا في المغرب «ماجد مطومر» معروف أنه قامت دعوته أساسا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وركّز كل دعوته على محاربة شرب الخمر وعدم تطبيق الشريعة، والالحاح على تطبيق الشريعة والحدود الى آخره. تماما تقريبا نفس الدعوة التي نسمعها اليوم عند بعض التيارات الدينية الاسلامية. قامت دولته على هذا الأساس، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبعدها قامت دولته، اضطر أن يصدر منشوراً يأمر فيه القضاة بألا يطبقوا الحدود هم أنفسهم. لأنه تبين أن تطبيق الحدود أصبح ميدانا لاشياء وتصرفات غير إسلامية، فاصدر منشورا يطلب من القضاة جميعهم أن لا يطبقوا حداً على أحد، وأنما يجب أن ترفع اليه الحدود هو كخليفة.

مداخلة (٤)

الاستاذ محمد فريد عبد الخالق

في القديم والحديث هناك حقيقة ثابتة ،وعلى ما أعتقد الاختلاف عليها هو ان كل فكر وكل ايدولوجية عرفتها البشرية في العصور المتأخرة واشباهها في القديم قامت عليها دولة تحميها. الفكر اليساري الشيوعي أو الفكر اليميني الرأسمالي أو غير ذلك من الافكار الايدولوجية، بطبيعة الأوضاع قامت عليها دولة تحميها وتحمي الأمة في تطبيق هذه المفاهيم او هذه المباديء. ولا أتصور في الاسلام أن تقام الحدود إلا إذا كان هناك ولي أمر على رأس دولة يحمي الأمن فيها، ولذلك حرّم على غير الامام في الدولة أن يقيم حداً من حدود الله. هو يعيّن القضاة وهو يحدد الغزوات، وهو الذي وضع الدستور في المدينة وحدد به العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين. وكل ذلك شيء معروف، فانا لا استطيع أن أتصور حتى لو ذهبنا الى انها مجرد ضرورة كما يقول، فان الضرورة أو المصلحة يشرّع لها في الاسلام، فحيث توجد المصلحة يوجد شرع الله. أعتقد أن الكلام الذي ينحو هذا النحو إنما هو بمثابة ردة فعل أو رد على جمود الفقهاء في عصر تخلف فيه المجتهدون من فقهائنا، فأوجدوا المسلمين في دائرة ضيقة، فلم يوسّعوا ما وسّعه الله عليهم. فوجد الفكر الذي يناهض هذا، واختلط عنده الامر بين المباديء التي يقوم عليها النظام وهي المنصوص عليها في القرآن والسنة، وبين الأنظمة المرنة التي تركت للبشر أو يفصلوها على مقتضى هذه المباديء وعلى أساس هذه القواعد.

رد الدكتور محمد احمد خلف الله

أكثر الاعتراضات قامت عليّ وكأنني أنكر قيام دولة، ليست المسألة هكذا. أنما قلت هل الدولة فريضة دينية أو هي ضرورة اجتماعية. فأنا مسّلم بقيام الدولة، فليس وجود الدولة محل نقاش، انما الأساس الذي تبنى عليه الدولة هو محل النقاش، هل هو نص ديني فتفسر الدولة الاسلامية بأنها الدولة التي قامت على أساس من نص ديني أو تفسر الدولة الاسلامية بأنها الدولة التي اقامها المسلمون. فوجود الدولة ضرورة اجتماعية ولا خلاف في هذا. الخلاف في الاساس الذي قامت عليه الدول أهو من عمل المسلمين، أم هو نص إلهي ورد في القرآن الكريم ؟ قلت على هذا الاساس يكون الالتزام، إنما تكون نصا نحن ملتزمون بشكل الدولة الاسلاية كما ورد به النص. أما حينما تكون اجتهادا بشريا فليبق هذا النص على هذا الشكل أو هذه الصيغة على أنه من التراث، إنما من حقنا ايضا أن نقيم صيغا أخرى وعلى هذا الاساس يأتي الكلام الذي قاله الاخ الدكتور الدجاني في الممارسة. أنا أشرت الى أن عندنا ثلاثا الا انها نفس الورقة، جاءتني في ممارسات ثلاثة : السعودية، والباكستان وايران. فقلت إن الثلاثة ما دام الأصل في الدولة أنها قائمة على اجتهاد بشري يبقى كل دولة من هذه الدول هي اسلامية بمعنى الدولة التي أقامها المسلمون، فليس هناك خلاف مطلقا في وجوب قيام الدولة. إما هل تقوم لانها ضرورة اجتماعية ام لانها فريضة دينية ؟ هذا هو موضع الخلاف.

الاقتصاد الاسلامي بين المفاهيم والممارسات

الدكتور طه عبد العليم طه

١ ــ موضــوع الدراســة :

• يركز موضوع هذه الدراسة على جانب من قضية أوسع. فالموضوع هو بحث بعض الجوانب الفكرية والعملية لدور المعاملات المالية المصرفية الاسلامية من منظور احتياجات التنمية الاقتصادية في العالم العربي. واما القضية فهي دراسة المواقف الفكرية والعملية لمختلف تيارات الصحوة الاسلامية المعاصرة تجاه مجمل المشكلات الاقتصادية الاجتماعية في العالم الاسلامي.

• وتزيد أهمية هذه الدراسة في واقع تزامنت فيه لحظتا بدء حقبة الفوائض النفطية وقيام المؤسسات المالية الاسلامية في العالم العربي. ونلاحظ، من ناحية، ان تعاظم الموارد المالية العربية في حقبة النفط، قد وفر ــ من حيث الامكانية ــ ما يؤمن حل مشكلة تمويل التنمية الاقتصادية في العالم العربي. حيث أضحت المسألة بالأساس هي أنماط توظيف الاموال العربية. وبدا منطقيا أن اهتمام دعاة المعاملات المصرفية الاسلامية بأشكال توظيف الاموال، كان لابد وان يطرح التساؤل الاهم حول اتجاهات توظيفها. ومن ناحية أخرى، ان رفض أنماط الاستثمار المالي الربوي من قبل دعاة اقامة المؤسسات المالية الاسلامية، كان لابد وأن يشمل: رفض الاتجاه السائد للتوظيف ربوي الطابع للفوائض المالية العربية في الخارج، والبحث عن سبل الخلاص من الوقوع في فتح الاقراض الربوي الخارجي. حيث في الحالين بدا الاستثمار الانتاجي في العالم العربي البديل الوحيد للتنمية المستقلة.

• ولقد تعددت الدراسات الفكرية ــ التطبيقية حول المعاملات المالية والمصرفية الاسلامية، وانتشرت الدراسات في مجمل بلدان العالم العربي والعالم الاسلامي، من حيث المكان. وامتد الجدل الفكري الاسلامي حول النظم المصرفية المعاصرة الى القرن الماضي، من حيث الزمان. وشارك في هذه الدراسات مختلف قيادات الفكر الاسلامي: السلفي والتجديدي، الرسمي والرافض، الفردي والجماعي.. الخ. بل أضحت قضية المعاملات المصرفية والمالية الاسلامية محل اهتمام الفكر الاقتصادي العالمي، الليبرالي والماركسي، في البلدان الرأسمالية والبلدان الاشتراكية على حد سواء.

• وتحاول هذه الدراسة، من ناحية، ان تقدم خلفية مسحية لنماذج من الدراسات السابقة، في خطوطها العامة. كما تناقش، هذه الدراسة، من ناحية أخرى، دور المصارف الاسلامية من الناحية الفكرية والتطبيقية في مواجهة مهام الخلاص من التخلف والتبعية والتجزئة في العالم العربي.

• وتهدف الدراسة الى تقديم تحليل موضوعي لقضية المعاملات المالية المصرفية الاسلامية وتشير في هذا الاطار، الى الأسس الموضوعية والاطروحات الفكرية والممارسات الفعلية للمصارف الاسلامية من منظور احتياجات التنمية الاقتصادية، والاستقلال الاقتصادي، والتكامل الاقتصادي في الوطن العربي. ويدور النقاش هنا، من ناحية، حول كتابات مفكري واقتصاديي الصحوة الاسلامية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وفي حقبة النفط، ولا يزعم تناول موقف الاسلام. ومن ناحية

أخرى، فان التحليل يتم من منظور مصالح جميع الشعوب العربية في التنمية والتحرر والوحدة، بغض النظر عن اختلاف الانتماءات الدينية أو القومية أو العرقية.. الخ.

● ويفرض منطق الدراسة ــ في الحدود التي تسمح بها هذه الورقة ــ ان يشمل البحث قضية المعاملات المالية المصرفية الاسلامية، في ارتباطها بأهم قضايا الاقتصاد كما يطرحها الفكر الاقتصادي الاسلامي، حيث تبرز بين هذه القضايا.

أولاً، قضية العدل الاجتماعي. هذا الفكر في تمايز عن نظرية وتجربة الاشتراكية الماركسية. ونلاحظ بوجه خاص الاسهام البارز في هذا الصدد من قبل دعاة الصحوة في مصر، في أربعينات القرن العشرين. ومنهم على سبيل المثال، محمد الغزالي (الاسلام والاوضاع الاقتصادية)، عبد القادر عودة (المال والحكم في الاسلام)، سيد قطب (الاسلام والعدالة الاجتماعية)... الخ.

وثانياً، قضية توظيف الاموال كما يعرضها هذا الفكر في خلاف مع نظرية وتجربة الرأسمالية الغربية. ويبرز هنا اسهام واسع شارك فيه دعاة الصحوة الاسلامية في مختلف ارجاء العالم العربي. وخاصة منذ سبعينات القرن الحالي. ومن ذلك على سبيل المثال، د. سامي حمود (تطوير الاعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية)، السيد محمد باقر الصدر (البنك اللاربوي في الاسلام)، د. جمال الدين عطية (البنوك الاسلامية).. الخ. والى جانب هؤلاء، هناك الرواد مثل د. عيسى عبده، الذين قدموا اسهاما كبيرا في اثارة التساؤلات والبحث عن اجابات لها في العالم العربي. وهناك الاضافة الفكرية لمحاولات اقامة نظام مصرفي اسلامي في ايران وباكستان ــ وعلى نطاق أضيق في غيرهما من أقطار العالم الاسلامي.

● ان أهمية هاتين القضيتين، لا تنقص من شأن القضايا الاخرى التي تعرضت لها أدبيات الصحوة الاسلامية المعاصرة. وانما تبرز هذه الأهمية من التميز الفعلي للأسس الفكرية التي يستند اليها الطرح الاسلامي لهاتين القضيتين، طالما أن اضافة صفة «اسلامي» على أمور أخرى في حقل الاقتصاد لا يحمل تميزا جوهريا من الناحية الفعلية. ونقصد الحديث عن صناعة اسلامية، أو زراعة اسلامية، أو تجارة اسلامية.. الخ. طالما ان الصناعة والزراعة والتجارة هي هي في كل مكان، ويصبح القول برفض المجتمعات الاسلامية للغش والسرقة والخداع... الخ هو من قبيل تكرار ما ترفضه القيم الانسانية الاخلاقية في غيرها من المجتمعات الانسانية. كما نقصد بنفس الدرجة القول سياسات اقتصادية اسلامية، في شأن استراتيجية التنمية لاحلال الواردات أو للتصدير، وأولوية تطوير الصناعة أو الزراعة، وأسبقية نمو الصناعة الثقيلة أو الخفيفة.. الخ. وحتى القول باتباع نهج التخطيط المركزي للاقتصاد أو التطور العفوي للسوق، فانه يبدو خارج دائرة التوصيف «بالاسلامية»، الا بقدر ما يؤدي اليه فعليا تبني هذا الاجتهاد أو ذاك، أو بقدر ما يدفع اليه تباين المصالح الاجتماعية في المجتمعات الاسلامية من ناحية أخرى. وأخيراً فان القول بالتكامل الاقتصادي الاسلامي، أو الاستقلال الاقتصادي الاسلامي، فضلا عن التنمية الاقتصادية الاسلامية.. الخ، لا يتعدى فعليا الحديث عن قضايا تمس العالم الاسلامي بنفس القدر الذي تمس به العالم الثالث في مجمله، بقدر ما تعاني بلدانه من التجزئه والتبعية والتخلف.

• وتبرز أهمية هذه القضية أو تلك من أطروحات مفكري الصحوة الاسلامية، حسب ظروف الزمان والمكان. وهكذا، على سبيل المثال، فان تصاعد الدعوة الى «العدل الاجتماعي»، من قبل رواد الصحوة الاسلامية المعاصرة في مصر، كان يعكس التفاقم الحاد للتناقضات الاجتماعية الطبقية، والتفاوت الهائل في توزيع الثروة في مصر شبه الاقطاعية شبه المستمرة. واما قضية الدعوة الى بناء اقتصاد اسلامي، فقد وجدت تربتها الموضوعية لدى الشعوب الاسلامية التي تطلعت الى ابراز «هويتها» الخاصة، سواء في مواجهة القهر الاستعماري الغربي، أو تأكيداً لانتمائها العربي الاسلامي، كما هو الحال في الجزائر والسودان وتونس على سبيل المثال. وهنا تبرز قضايا الاقتصاد في كليتها، سواء لدى مالك بن نبي في سنوات النضال الجزائري من أجل الاستقلال، وفرض الانتماء العربي الاسلامي لها في مواجهة التغريب والالحاق بالاستعماريين، أو لدى الدعاة الاسلاميين في السودان وتونس، في تعبيرهم عن مقاومة مخاطر أضعاف الانتماء العربي الاسلامي، ازاء ما تفجره قضية الجنوب في الحالة الأولى، ومحاولات التغريب في الحالة الثانية. بيد أن هذا كله لا يمكن استيعابه في ورقة واحدة. ونقتصر هنا على دراسة قضية المعاملات المالية المصرفية، التي انتشرت الكتابات حولها في كافة أرجاء العالم الاسلامي، وخاصة في حقبة النفط، حيث تعاظم الاهتمام بالبحث عن سبل لتوظيف الأموال في بلدان الفائض، وقنوات لجذب الاموال في بلدان العجز.

• وتتطلع الدراسة هنا، من حيث المنهج، الى الربط بين عرض الفكرة وتقييم للواقع. وتتجسد أهمية هذا المنهج، من الناحية المنطقية والتاريخية. أولا، في ان الاستغراق في الجدل الفكري قد يبعد المشاركين فيه عن هموم الواقع، ويغيب الهدف الرئيسي من الفكرة ذاتها، وهو السعي الى تغيير هذا الواقع. وثانيا، في أن دراسة الواقع تمكن المهتمين بقضية التغيير من متابعة الاثر الفعلي لهذه الفكرة، طالما أن نجاح أي فكرة يتجدد بدورها الفعلي ــ أو المحتمل ــ في تحقيق مصالح مجتمعاتها.

• والحاجة لمثل هذه الدراسة تؤكدها حقيقتان، الاولى، ضرورة تعديل انماط توظيف الموارد المالية العربية بما يستجيب لمصالح الشعوب العربية، أيا كانت انتماءاتهم الدينية، في لحظة لم تفلت فيها بعد امكانية الامساك بالثروة العربية النفطية الاستثنائية، وتوجيهها لصالح أهداف التنمية والاستقلال والتكامل. حيث تتضح خطورة التباطؤ في حال الاشارة الى أهم ملامح الوضع الاقتصادي العربي الراهن. والثانية، الجدل الدائر حول مدى نجاح المؤسسات المالية الاسلامية في تحقيق الغرض من انشائها، وخاصة بابتعادها عن الاستثمار الانتاجي وتوظيف أموالها في الخارج، أي دورها في تحقيق الأهداف المشار اليها أعلاه. وبشكل خاص، فان تجربة المؤسسات المالية والمصرفية «الاسلامية» في مصر، تطرح «دراسة حالة» غنية بالدروس، من منظور التناقضات التي تواجه هذه الفكرة في الواقع، وهو الأمر الذي قدم اضافة بارزة فيه في مجال الاجتهاد الاسلامي الملتزم، الاستاذ فهمي هويدي.

• ولعله من المفيد في هذه الدراسة، ان نقدم عرضا نقديا للنقاش الدائر الآن حول فكرة وتجربة المصارف الاسلامية في الأدب الاقتصادي العربي الاسلامي، وهو ما يقدم اسهاما بارزا فيه مؤلف «البنوك الاسلاميةلا» للدكتور جمال الدين عطية. بيد أن الافادة تزيد اذا عرضنا لنماذج للكتابات

حول هذه الفكرة، والتجربة في الأدب الاقتصادي العالمي. وهنا نكتفي بالاشارة الى دراسة أ. كارستن (صندوق النقد الدولي) في «الاسلام والوساطة المالية» كنموذج للكتابات الرأسمالية الليبرالية، والى دراسة أ. أ. ماكسيموف، ت.ب. ميلاسلافسكايا (معهد الاستشراق السوفيتي) حول «البنوك الاسلامية في بلدان الشرق الأدنى والأوسط» كنموذج للكتابات الاشتراكية الماركسية، ثم دراسة ت.هـ. شارف (مستشارة صندوق الاوبك) حول «الدور الانمائي لصناديق البلدان العربية الاعضاء في الاوبك وللمصارف العربية والاسلامية الدولية»، كنموذج يعكس بشكل غير مباشر رؤية بلدان العالم النامي غير الاسلامي.

● ان الفائدة العلمية والعملية لبحث فكرة وتجربة المعاملات المالية والمصرفية الاسلامية، تبدو جلية. وتأمل الدراسة المطروحة، بما قد تثيره من تساؤلات نظرية وتطبيقية أن تكون ذات فائدة، وهو ما يتحقق بشكل خاص، اذا ما نجحت في تأكيد الاطار الاوسع لقضية توظيف الاموال في العالم العربي، من مجرد الخوض في مناقشات فقهية حول الجزء دون الكل. ونقصد حفز دعاة الصحوة الاسلامية للمساهمة مع غيرهم من الباحثين في العالم العربي والاسلامي والنامي، لبحث سبل الاستثمار الانتاجي للأموال الباحثة عن التوظيف في هذه المناطق المتخلفة. فضلا عن المساهمة في غير هذه من قضايا الحوار حول التنمية الاقتصادية والاجتماعية، والاستقلال الاقتصادي والتكافؤ على الصعيد العالمي، في الاطار أكثر مواتاة لهذا كله، أي التكامل الاقتصادي على النطاق الاقليمي والدولي لهذه البلدان المتخلفة التابعة المفتتة. وهنا فان الحديث عن توظيف الاموال يتجاوز مجرد «الجدل الفقهي» حول «الاشكال الشرعية» لهذا التوظيف، الى «الحوار الاقتصادي» حول «الانماط الضرورية» لهذا التوظيف، من منظور حاجات ومصالح شعوب العالم العربي، وغيرها من شعوب البلدان المتخلفة، اسلامية وغير اسلامية.

● ويبدو من الضروري، منطقيا وتاريخيا، أن تشمل مثل هذه الدراسة أولا: الجذور التاريخية للموقف المعادي للاستثمار الربوي في العالم العربي قبيل فترة الدراسة، وذلك بابراز الاثر السالب لنشاط رأس المال الربوي والمصرفي الاستعماري والأجنبي على التطور الاقتصادي في العالم العربي في عهد السيطرة الاستعمارية، فضلا عن الأثر السالب لتفضيل رأس المال القومي الناشىء لانماط التوظيف الربوي غير المنتج على هذا التطور في تلك الفترة، ونشير هنا الى حالة مصر على سبيل المثال. وثانيا: توضيح مغزى التطورات الاخيرة في العالم الثالث، وضمنه العالم العربي والعالم الاسلامي، تجاه أزمة المديونية الخارجية. وذلك بتوضيح الأعباء الثقيلة الناجمة عن تعاظم معدلات الفوائد الربوية والاستغلال الربوي للبلدان المتخلفة المدينة، ومغزى التمرد والتذمر تجاه الفوائد المصرفية الربوية التي تضاعف أعباء المديونية الخارجية لبلدان العالم الثالث، حيث أضحى سداد هذه الفوائد سببا للتوالد الذاتي للمديونية الخارجية. وثالثا: تأمل الواقع الفعلي للتوظيف المصرفي للأموال العربية البترولية وغير البترولية ــ في حقبة النفط خارج العالم العربي. حيث تبحث الاموال العربية عن سبل تتضاعف بها، وان بأساليب ذات طابع ربوي، وحيث تتراجع الثروة الانتاجية للعالم العربي، بينما تأكل المضاربة الربوية بالعملات ذات الثروة النقدية. والأهم، حيث تفقد «الفوائض» الاساس الوحيد

الثابت للنمو المضطرد، أي تطوير قاعدة الانتاج المستقل في العالم العربي، ولصالح مجمل شعوبه. ورابعا: تعيين الموقف الاسلامي من هذا كله، في اطار ما طرحته الصحوة الاسلامية بأقلام عدد من دعاتها ومفكريها وروادها واقتصادييها، وعلى أساس الخبرة التي تراكمت في أرجاء العالم العربي خاصة والعالم الاسلامي عامة. وخامسا: ما يميز نشاط المصادر الاسلامية وغيرها من المؤسسات المالية الاسلامية، مقارنة بالمصارف والمؤسسات المالية سواء في البلدان الرأسمالية المتقدمة، أو البلدان الاشتراكية. وفي سياق هذا التناول نعرض ما ذكرنا من نماذج لكتابات من الأدب الاقتصادي: العربي الاسلامي، والرأسمالي الليبرالي، والاشتراكي الماركسي، فضلا عن مثال يقدم بشكل غير مباشر رؤية البلدان النامية. وسادسا: الوضع الاقتصادي العربي في منتصف الثمانينات، وابراز ملامح التخلف والتبعية التي يتسم بها، بسبب اهدار لحظة بدت مواتية بدرجة عالية لتجاوز هذا الوضع. وهنا، فان الحديث يتركز حول أهمية اعادة تدوير الفوائض المالية العربية تجاه الاستثمار الانتاجي من العالم العربي، عوضا عن التوظيف المصرفي ذي الطابع الربوي في الخارج. وهو ما يتقاطع بدرجة كبيرة مع فكرة الصحوة الاسلامية حول المؤسسات اللاربوية للتوظيف المالي المصرفي، رغم التناقضات التي حفلت بها محاولات تحقيق هذه الفكرة. وسابعا: هذه التناقضات التي أحاطت بنشاط المؤسسات المالية والمصرفية الاسلامية في العالم العربي. ونقصد هنا، ليس فقط تجاوز الحدود الاسلامية الشرعية للتوظيف المالي ــ ايداعا واستثمارا، وانما أيضا الاستغراق في تفسير ضيق المضمون هذا لهذا النشاط ومجمل التوظيف المالي العربي، وهو ما يبرز سواء في غلبة الاستثمارات غير الانتاجية، أو في غلبة التوظيفات في السوق المالي والنقدي الرأسمالي العالمي. وهنا نركز، من ناحية، على الجدل الدائر حول نشاط المؤسسات القطرية، ومن ناحية أخرى، حول أسس نشاط بنك التنمية الاسلامي.

المبحث الأول: حول قضية الاستغلال والتوظيف الربوي في العالم العربي:

● ان جذورا تاريخية وأساسا فعليا وتطلعا مشروعا نراه في مقاومة الشعوب العربية للاشكال الربوية لتوظيف الاموال. ونكتفي هنا بالاشارة الى: أولا، التاريخ الحديث للاستغلال والتوظيف الربوي في العالم العربي. وثانيا، أزمة الديون الخارجية ــ ربوية الفوائد ــ في العالم الثالث وضمنه العالم العربي. وثالثا، انخراط الفوائض المالية العربية في التوظيف الربوي في أسواق النقد والمال، الرأسمالية العالمية.

١ ــ قراءة في تاريخ الاستغلال والتوظيف الربوي في العالم العربي ــ حالة مصر:

●● لقد أصبحت مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر مستباحة للنهب الربوي من قبل الاجانب، افراداً وشركات ودولا. ومثلت القروض الخارجية الحكومية، ونشاط المرابين الاجانب، والبنوك الحديثة الأجنبية أهم أدوات هذا النهب. وحرمت مصر من الآثار «الايجابية»، لتراكم البؤس في جانب، والثروة في جانب آخر. أو لم يقم فيها مجتمع رأسمالي صناعي حديث يستند ــ

ضمن ما يستند ــ الى تحول المعدمين (دافعي الديون الربوية) الى عمال صناعيين، وتحول المرابين (ملتقى الفوائد الربوية) الى رأسماليين صناعيين. وحين بدأ ميلاد هذا المجتمع، منذ أواخر القرن التاسع عشر، فان المرابين استمروا ينتزعون من الفلاحين وغيرهم الفوائد والملكية، واما المصارف الاستعمارية الحديثة فقد واصلت هذا كله على نطاق أوسع. وأخذ رأس المال المصرفي الأجنبي يحقق الأرباح الربوية الطائلة عن طريق اغتصاب حق اصدار النقود المصرية، واصدار القروض الحكومية، وغير ذلك من السبل. واما الرأس المال المصري، فقد ولج بدوره مجال المعاملات الربوية، ايداعا واستثمارا، على حساب الاتجاه نحو الاستثمار الانتاجي، الامر الذي زاده ضعفا فوق ضعف، بحرمانه من تطوير قاعدته الانتاجية، وخاصة الصناعية.

•• وهكذا، على سبيل المثال، تلقت مصر نحو ٣٢ مليون جنيه فقط من اجمالي القروض الاسمية التي عقدتها في عهد الخديوي اسماعيل. أضف الى هذا، أن مصر سددت حوالي ٣٥ مليون جنيه في شكل فوائد وأقساط سدادا للدين الاسمي، أي أكثر مما تلقته من قروض فعليه. وعلى الرغم من هذا كله، فان الدين العام الخارجي لمصر، حين أعلن «افلاسها» قدر بنحو ٥٢ مليون جنيه، أي ما يزيد على كل ما تلقته الخزانة، والتي دفعت بالفعل أكثر منه. وكان «ضمان» سداد هذا الدين ذريعة للتدخل الاستعماري الاوروبي، ثم للاحتلال البريطاني في مصر، وارتبط الاحتلال بميلاد النظام المصرفي في مجال الرهن العقاري والأئتمان التجاري.

•• وقبل ميلاد النظام المصرفي الرأسمالي الحديث في مصر، سيطر على النشاط الربوي الداخلي، سواء الفردي أو عبر البيوت المالية والبنوك الخاصة، البريطانيون والفرنسيون، الى جانب اليهود واليونانيين وغيرهم من الأجانب. وقد قدم هؤلاء وأولئك القروض بأسعار فائدة عالية للغاية، الى الفلاحين وكبار ملاك الارض، فضلا عن الخديوي نفسه. وكون هؤلاء ثروات طائلة نزحت الى الخارج، وقد هاجر البعض واستقر البعض الآخر في مصر، بعد استنفاد المصدر الهائل للنهب الربوي الذي مثله اقراض حكام مصر.

ومع قيام البنوك الحديثة، استمر الاستغلال الربوي لمصر في ثوبه الجديد ينتزع الفوائد الربوية الباهظة. وفي مصر، كما في كل مكان، لم يكن «تحريم» الربا، أو رأس المال الذي يدر فائدة، نقطة انطلاق لنظام الائتمان الحديث، وانما «الاعتراف الصريح به».

•• ولقد كان أول ما تأسس في البلاد من البنوك الحديثه، هو بنوك الرهن العقاري. ومع تسهيلها للقروض الربوية، وصلت الاراضي المرهونة في مصر الى نحو ثلث المساحة المزروعة بخلاف الاراضي التي لم يسجل رهنها، وزادت ديون الرهن المسجلة بنحو عشر مرات، وذلك بين عام ١٨٨١ و ١٨٩١، أي خلال العقد الأول من نشاط هذه البنوك مع الاحتلال. وبين عام ١٩١١ و ١٩١٣، استطاع «البنك العقاري المصري»، الذي سيطر عليه رأس المال الفرنسي، من خلال نشاطه الاقراض الربوي في مجال العقارات، ان ينزع ملكية أراض تجاوزت مساحتها ١ر١ مليون فدان، الأمر

الذي دفع سلطات الاحتلال نفسها لضمان استمرار انتاج ما تحتاجه الصناعة البريطانية من قطن الى اصدار قانون يحد من انتزاع الملكيات الصغيرة سدادا للديون.

وامتد الاقراض الربوي الذي دفع الى افلاس الفلاحين الصغار وتجريدهم من الارض، ليشمل الحرفيين والتجار الصغار. ولم يحرم الاستغلال الربوي هؤلاء المنتجين في الريف والمدينة من الناتج الفائض الذي كان بمقدورهم أن يطوروا به الانتاج الصغير، وانما حرمهم حتى من الناتج الضروري، أي اللازم لتغطية استهلاكهم الضروري، الفردي والعائلي.

●● ثم تأسس «البنك الاهلي المصري»، الذي مثل أهم البنوك التجارية في مصر، سيطر عليه رأس المال البريطاني بمساهمة من المرابين اليهود، الذين سيطروا على ٢٦ من ٢٧ بيتا ماليا قامت في مصر في مطلع القرن العشرين، حيث ساهم بقسط هام من رأس المال، سوارس الذي مثل عائلة مالية يهودية مرتبطة برأس المال المرابي الفرنسي. وقام هذا البنك عن طريق احتكاره حق اصدار البنكنوت منذ نشأته وطوال النصف الأول من القرن العشرين، بنهب ربوي واسع لمصر. ويشير الى ابعاد هذا النهب، ان خسائر مصر نتيجة الارباح البريطانية الربوية الناجمة عن اعادة تصدير العملة الاسترلينية، التي حولها البنك الى لندن، بلغت نحو ٢٥٠ مليون جنيه استرليني بين بداية الحرب العالمية الاولى وحتى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ويظهر الاثر السلبي لهذا النهب الربوي لمصر على امكانيات نمو رأس المال والتنمية الاقتصادية فيها، اذا عرفنا أن اجمالي رأس المال المساهم في الصناعة والتعدين ـ سواء الأجنبي أو المتمصر أو المصري ـ لم يتعد نحوه ٦٠ مليون جنيه في عام ١٩٥٢، أو ما لا يزيد عن ٢ر٢٤٪ من النهب الربوي بالأساليب المالية النقدية وحدها.

●● ويتضح واقع تفضيل رأس المال الأجنبي للأنشطة الربوية في مصر، من ان رأس المال المساهم في الصناعة والتعدين والتجارة ـ حيث لم تقم شركات مساهمة في الانتاج الزراعي ـ لم يتعد ٤ر١٣٪ من اجمالي رأس المال المساهم الأجنبي في عام ١٩١٤. وأما رأس المال الفرنسي الذي سيطر على نحو ٢ر٤٦٪ من رأس المال المساهم الأجنبي ككل، فقد تركز نشاطه في المضاربة الربوية للارض، حيث حازت شركات الرهن العقاري على ٨٤٪ من رأس المال الفرنسي في مصر.

●● ولقد مثل الربا في بلدان الغرب اداة قوية خلقت الظروف المسبقة لتطور الرأسمالية الصناعية. وذلك لأن المرابين كونوا ثروة نقدية هائلة وجدت طريقها الى الاستثمار الانتاجي في الصناعة. ولأن تجريد صغار المنتجين من ملكياتهم حولهم الى قوة للعمل المأجور في الصناعة الرأسمالية. وفي مصر، كما في غيرها، من المستعمرات واشباه المستعمرات، فان هذا الاثر «الايجابي» لنشاط رأس المال الربوي، في شبكة القديم والمعاصر، كان محدودا للغاية. لقد دفع الذين فقدوا مليكاتهم تحت وطأة عبودية الدين الى الانضمام لصفوف البطالة المقنعة، دون ان

يجدوا فرصا للعمل المنتج في الصناعة الحديثة. واتجه القسم الاعظم من «الارباح» الربوية التي انتزعها رأس المال الربوي الاستعماري والاجنبي ــ مثل غيرها من الارباح والمتحصلات ــ الى المراكز الرأسمالية الصناعية، لتزداد تقدما.

●● واما القسم من المصريين الذين تلقوا جانبا من ثروة الامة، بالتقاسم مع رأس المال الاستعماري والاجنبي، وخاصة كبار ملاك الارض والفئة التجارية المالية المصرية، فقد فضلوا التوظيفات الربوية على الاستثمار الانتاجي. او فرض عليهم في ظروف السيطرة الاستعمارية على السياسة الاقتصادية ان يبتعدوا عن هذا المجال. وهكذا، فان الدور الرائد للرأسماليين الصناعيين في مصر، رواد الصناعة الحديثة في البلاد، لم يستمر في تطوير صناعة مصر. وتراجع نتيجة للضغط الذي مارسه رأس المال الاجنبي، واستمرار المنافسة الاجنبية للسلع المستوردة. فاشتد تفضيل التوظيف الربوي في شراء سندات الدين العام. والمضاربة بالعقارات، واكتناز المعادن الثمينة والاستهلاك الترفي، فضلا عن الايداع في المصارف، والتوظيف في سوق لندن العالمي.. الخ.

●● ولكن كيف تعامل المسلمون مع المصارف الاجنبية، التي استمرت فعليا تنتزع الارباح الربوية ولا تجد امامها من يقيد اسعار الفائدة؟ لقد فسر البعض تأخر ظهور البنوك المصرية بتحريم تعاليم الاسلام للربا، لكنه لم يكن هناك ما يمنع المصريين من المسيحيين او اليهود من مباشرة الاعمال المصرفية التي تحرمها شرائعهم. وكان السبب الحقيقي لتخلف مصر عن مجاراة التطورات المصرفية في اوروبا هو ذيوع الفقر وضعف القدرة على الادخار والاستثمار وقلة اهمية التجارة الداخلية والخارجية. واذا كان رجال الدين الاسلامي قد افتوا في عهد الخديوي سعيد في منتصف القرن التاسع عشر بعدم شرعية استخدام اموال بيت المال في الاقراض مقابل فائدة قدرها ١٠٪ من قبل ارمني حصل على اذن الخديوي بذلك، فان هذا ــ في تقدير الجريتلي وبكلماته ــ «لا يمثل التفسير الحقيقي لتأخر قيام المصارف المصرية. ذلك ان الفرق شاسع بين السماح بالنشاط المصرفي، وبين استخدام اموال اليتامى والارامل في الاقراض الربوي وما سيتبعه من مخاطر». ولم تقف التعاليم الدينية حائلا دون نمو المعاملات المصرفية، عندما تغيرت الاوضاع الاقتصادية بازدياد انتاج القطن وتجارته، اذ أقبل المسلمون على الاقتراض من البنوك.

●● ويلاحظ هنا، من ناحية أولى، ان البعض كان يرضي الوازع الديني بالاصرار على تلقي عمولة بدلا من فوائد. غير ان ذلك لا يغير من طبيعة العملية في قليل أو كثير. ويشير الجريتلي الى أن تحريم الربا قد يكون حقيقة لا يمكن انكارها في الشرائع السماوية، الا أن الواقع الذي لا يمكن انكاره أيضا، ان الربا انتشر في كل مكان. ومن ناحية أخرى، ان فئة قليلة من المسلمين قد استمرت ترفض قبول فوائد عن الودائع، لكن السواد الاعظم كان يقبلها دون مضض. وكان بعض المودعين المسلمين يرفض قبول الفوائد ولا يتردد في قبولها عينا في صورة هدايا دورية من البنك تعادل قيمتها الفوائد المصرفية. وأصر البعض الآخر على قيام ذلك البنك بتحصيل الكمبيالات واصدار التحاويل وخطابات الضمان والاعتماد، الى غير ذلك من الخدمات، لحسابهم دون عمولة أو مصاريف مقابل عدم تقاضي فائدة على الودائع. ولدى انشاء صندوق توفير البريد في أوائل القرن الحالي، كان عدد

المودعين الذين يوقعون الاقرار الخاص بعدم تقاضي فوائد قليلا لا يذكر. وفي أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي أقبل الجمهور على الاستثمار في السندات الحكومية وأوراق الشركات المساهمة، كما أقبل على الاكتتاب في أسهم البنك الاهلي المصري وبنك مصر، وعلى التعامل مع البنوك العقارية والتجارية.

●● ولم يقتصر الامر على التعامل مع مختلف ألوان الاستثمار الربوي المصرفي وغير المصرفي، وانما شارك المصريون في تأسيس البيوت المالية والمصارف، في البداية من قبل المسيحيين المصريين ثم من قبل المسلمين والمسيحيين معا. وهكذا، في أواخر القرن ١٩ اتجه بعض المصريين للاشتغال بالأعمال المصرفية الربوية، وظهرت بيوت مالية امتلكها كبار تجار القطن أمثال «بشرى» و «سينوت» وغيرهم. بيد أن هذه البيوت المالية انهارت أمام منافسة البنوك التجارية المساهمة الأجنبية، التي تزايد انشاؤها مع بداية القرن العشرين. ثم تأسس في عام ١٩٢٠، بنك مصر. ولن نعرض هنا للدور التاريخي لبنك مصر في تجميع المدخرات القومية المصرية من أجل اقامة الصناعة القومية الحديثة، وتطوير الاقتصاد القومي وزيادة الثروة المصرية. بيد ان ما يهمنا هنا، ملاحظة ان الأنشطة التجارية الربوية قد غلبت على نشاطه في البداية، من أجل تحقيق التراكم النقدي الكافي لبناء الصناعات الحديثة، التي تؤرخ للثروة في صناعة مصر القومية. ومن ناحية أخرى، ان السياسة الاقتصادية المناوئة للتصنيع، فضلا عن الاصول التاريخية لكبار المساهمين في البنك، دفعا منذ بداية الحرب العالمية الثانية، الى غلبة التوظيفات المالية الربوية من قبل البنك، وتوقف نشاطه التأسيسي الصناعي حتى عام ١٩٥٣.

●● وفي هذا كله، نجد أساسا لتطلع الشعب المصري، مثل غيره من الشعوب وخاصة في البلدان التي خضعت للسيطرة الاستعمارية، الى التحرر من أساليب الاستغلال الأجنبي الربوي. بيد أننا نلاحظ أن التناقض بين فكرة تحريم «الربا» والمصلحة في التصنيع، تم حله بممارسة النشاط المالي والمصرفي غير المتحرر من الأساليب الربوية للتوظيف.

٢ ــ أزمة الديون الخارجية الربوية في العالم الثالث:

● وفي الفترة الاخيرة، تتابع العديد من بلدان العالم الثالث في اعلان التذمر والتمرد ازاء الاعباء الربوية الثقيلة التي فاقت ما تعانيه في سداد الديون الخارجية المتراكمة. وامتدت صرخة عبيد الديون الى كل مكان، وتفاوتت درجات المقاومة والرفض. اذ اكتفى البعض باعلان التذمر من وطأة الفوائد الربوية الثقيلة. وطالب آخرون بعدم سداد الديون الخارجية استناداً الى استحالة السداد أو عدم مشروعية الديون. وشمل التمرد بلدانا سحقتها الديون، رغم التفاوت الكبير في حجم الديون، حيث بلغت مجرد الفوائد السنوية لأحد هذه البلدان ما يعادل مجمل الديون الخارجية لبلد آخر، كما خضع لعبودية الديون بلدان تدخل ضمن ما يسمى بالمراكز الصناعية الجديدة، وأخرى شديدة التخلف وقع أبناؤها صرعى الجوع من شدة هذا التخلف. ولم يتخلف عن دورة الانسحاق تحت وطأة الديون الربوية مسلم أو مسيحي أو بوذي أو حتى وثني.

● ولعل أول التساؤلات التي تبرز هنا: ما هي أسباب الوقوع في عبودية الديون الخارجية .. ثم يطرح نفسه منطقيا التساؤل التالي: ما هي سبل التحرر من هذه العبودية؟. ولكي نجيب على هذين التساؤلين فاننا نتعرض لثلاث قضايا. الاولى، تتعلق بالمدى الذي بلغته هذه المديونية الخارجية للعالم الثالث، وجعل من المشروع على أساسه أن نتحدث عن «العبودية». والثانية، دور البلدان الرأسمالية الصناعية الدائنة في توليد مديونية العالم الثالث. والثالثة، أثر الاوضاع الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في البلدان النامية في تفاقم المديونية. ثم نشير الى الخطوات التي أقدمت عليها البلدان المدينة من زوايا أثرها على تخفيف أعباء المديونية الخارجية، والسياسات التي يمكن أن تتبناها من أجل التحرر من آثار هذه العبودية.

●● لقد أعلن البنك الدولي في تقرير حول «ديون العالم الثالث» في نهاية فبراير ١٩٨٧ «ان الدول النامية قد حولت في السنة الماضية الى حسابات الدول الغنية ٢٩ مليار دولار لخدمة ديونها، وهو رقم يفوق ما تلقته من الدول الغنية. ومعظم تلك الأموال كانت فائدة على القروض وسدادا لبعض أقساط الديون. وهكذا، فان القروض الخارجية التي بدت في ظاهرها اضافة الى موارد التمويل في العالم الثالث، صارت اداة لاستنزاف مدخرات العالم الثالث. وأصبح على بلدان العالم الثالث المتخلفة «المدينة» أن تدفع الى بلدان العالم الرأسمالي المتقدمة «الدائنة» ما يتجاوز قيمة القروض. وتزيد مدفوعات خدمة الديون الخارجية بدرجة أكبر في حال سداد مجمل «الأقساط والفوائد»، وليس بعضها.

●● هنا، فان مشروعية الحديث عن «عبودية الديون الربوية» تبدو جلية. اذ يضحى على شعوب بأكملها أن تعمل من أجل سداد الفوائد الربوية الباهظة، التي تتجاوز مدفوعاتها قيمة سداد أصل الديون.وفي اطار استمرار الأسباب العميقة لهذه العبودية وعدم الاقدام على كسر هذه الحلقة المفرغة، بالاعتماد على الذات، يصبح اللجوء الى الاستدانة وكأنه عملية عبثية غايتها تمكين البنوك والدول المرابية من امتصاص دماء عبيد الديون. ويتحول الناتج الفائض المتولد عن العمل البدني والذهني لشعوب البلدان المدنية الى مدفوعات بدون مقابل، أو بمقابل لا يكفل مصادر حقيقية كافية للتحرر من دفع هذه الجزية، ومن أجل تحقيق المزيد من التقدم للمراكز الصناعية المتقدمة. وتحرم الأمم المتخلفة المدينة ليس فقط من توجيه مدخراتها المحلية نحو التنمية الاقتصادية والاجتماعية القومية، وانما يصبح على هذه الأمم ان تدفع الناتج الضروري، أو القسم من الناتج اللازم لتجديد حياة أبنائها، سدادا للدين.

●● ولقد بدت فادحة أعباء المديونية الخارجية للعالم الثالث الفقير، حتى قبل أن تصل هذه المديونية الى مداها الاخير الاشد وطأة. وبدت صرخة عبيد الديون من أجل الخلاص رفضا مشروعا لالآم عبودية أصبحت لا تطاق. سواء جاء الرفض تذمرا أو تمردا، قاصرا على المطالبة بتخفيف شروط الاسترقاق أو ساعيا الى الخلاص من الرق. وامتد الرفض ليشمل بلداناً تمايزت أوضاعها. وهكذا، تذمرت البرازيل التي قيدتها السلاسل الثقيلة لعبودية الدين، رغم ظاهر التقدم الصناعي

الذي وضعها ضمن ما يسمى بالبلدان الصناعية الجديدة. كما تمردت السودان التي أضحى شعبها غير قادر على الوقوف حاملا اثقال المديونية، بعد أن هدته سنوات الجفاف والتصحر والجوع فضلا عن النهب والاقتتال.

●● لقد بلغت ديون البرازيل نحو ١٠٤ر٤ مليار دولار عام ١٩٨٤. وشغلت المرتبة الاولى بين البلدان العشرين الاكثر مديونية من العالم الثالث. وفي نفس العام، لم تتعد ديون السودان ٦ر٧ مليار دولار، وجاءت في المرتبة الاخيرة بين البلدان المشار اليها. ورغم التفاوت الكبير في حجم مديونية البلدين، فان أعباء الديون السودانية بدت أشد وطأة. والامر ان التفاوت في امكانيات السداد كان أكبر بدرجة هائلة. ذلك ان ديون البرازيل وان بلغت نحو ١٥ر٧ مثل ديون السودان، فان القيمة المضافة للصناعة التحويلية في الأولى كان أكثر من ١٠٩ مثلها في الثانية.

●● وعلى أية حال، فان تذمر البرازيل وتمرد السودان، كان نتيجة منطقية لتفاقم الفوائد الربوية التي لا ترحم، وخاصة من قبل البنوك الرأسمالية العملاقة، التي واصلت دور مرابي العصور الوسطى بوسائل عصرية. وهكذا، في عام ١٩٨٤، أصبح على البرازيل أن تدفع حوالي ٣٥ر٨٪ من حصيلة الصادرات من السلع والخدمات لسداد الفوائد والاقساط. وبلغت مدفوعات الفائدة على الديون طويلة الأجل حوالي ٥٣ مثل ما تلقته من «مساعدات» رسمية للتنمية. وكانت هذه المدفوعات نحو ٥ر٥ مثل صافي تدفق الاستثمار الخاص المباشر الى الداخل، دون أن يدخل في هذه المدفوعات الاعباء الاشد ثقلا لفوائد الديون قصيرة الأجل وغيرها. وفي السودان، تظهر بشاعة مرابي الغرب، اذا عرفنا انه في بداية الثمانينات، فان نصيب الفرد من الامداد اليومي من السعرات الحرارية لم يتعد ٦٣٪ ما وصل اليه في البلدان الصناعية المتقدمة. ولم تتجاوز نسبة العمر المتوقع عند المولد للذكور في السودان ٦١ر٣٪ ما بلغه في اليابان. وكان على كل طبيب أن يخدم في السودان عددا وصل الى ١٨ر٥ مثيله من الولايات المتحدة... الخ. وذلك دون الاشارة الى التدني الهائل في نوعية الحياة والغذاء والخدمات الصحية... الخ مقارنة بالغرب، وبغض النظر عن أن الحديث يدور حول «متوسط نصيب الفرد»، حيث التفاوت الاكبر في توزيع هذا كله في السودان مثل غيره من البلدان المتخلفة.

●● لقد كان الوقوع في براثن العبودية دائماً نتاج قوة السادة وضعف العبيد. ولا يختلف الأمر في حالة عبودية الدين. ذلك ان اخضاع الدائنين للمدينين هو النتيجة المنطقية لوضع امتلك فيه الأولون أسباب القوة الاقتصادية، فضلا عن القوة السياسية والعسكرية والتكنولوجية، وافتقد فيه الاخيرون هذا كله. وواقع وحشية السادة الدائنين يبقى رغم غلاف المساعدات والمعونات، ويتجلى في تجديد أدوات استرقاق الشعوب الفقيرة رغم ظاهر العلاقة المتحضرة.

●● ولقد شهدت سنوات السبعينات والثمانينات عملية واسعة لتصدير أزمات الغرب الرأسمالي الى البلدان النامية. وهكذا، فان أزمة التضخم جرى تصديرها بالرفع المتواصل لأسعار المنتجات الصناعية الغربية. وأزمة الركود اقامت حاجزا أمام نمو صادرات البلدان النامية، زادته ارتفاعا القيود الادارية.

وأزمة الطاقة ولدت فوائض مالية هائلة لدى البنوك الغربية استخدمتها فخا للايقاع بالدول النامية في شرك المديونية. وأزمة النقد مثلت قوة دفع هائلة دفعت بالعملات المحلية في العالم الثالث الى هبوط متصل... الخ... وفي هذا كله استند الغرب الى كامل أسلحته الاقتصادية والعسكرية والسياسية. تماما كان استند الى تعميق التحولات «الانفتاحية» المواتيه له في العالم الثالث. ومن ثم ضغط لكي تتراجع البلدان النامية عن تبني السياسات التجارية والنقدية والاستثمارية.. الخ التي قد تساعدها مؤقتا وجزئيا، لتخفيف عبء المديونية أو تجنب الرضوخ لعبوديتها.

●● ولقد استمر، وتزايد احتكار البلدان الدائنة الرئيسية في العالم الرأسمالي المتقدم للقدرات الصناعية والتكنولوجية والزراعية والتجارية والمالية.. الخ. وحتى حين استطاعت بلدان الاوبك ــ خاصة العربيةــ ان تعاظم قدراتها المالية برفع أسعار النفط، فقد أمكن للغرب عن طريق «تدوير» هذه الأموال، ان يحدد من حيث الاساس اتجاهات استخدامها. وقامت المؤسسات العملاقة متعددة الجنسية وعابرة القومية، سواء الصناعية أو المصرفية أو التجارية، أو غيرها، بتكريس وتعميق التبادل التجاري اللا متكافىء. وزادت من استنزاف ثروات البلدان الفقيرة عبر الشروط المجحفة لنقل التكنولوجيا وعقود المقاولات وتحويل الارباح وتعظيم الفوائد... الخ.. وكان هذا كله سببا للمزيد من عجز الميزان التجاري وميزان الخدمات وميزان المدفوعات واللجوء العشري الى الاستدانة.

●● وهنا، خفض الغرب قروضه الرسمية ذات الشروط الأخف نسبيا من زاوية مدفوعات الفائدة، وفترات السماح، وآجال السداد. وزاد اعتماد العالم الثالث على الاقتراض من المصادر الخاصة متمثلة في البنوك التجارية. وقفزت أسعار الفائدة الى مستوى لم يسبق له مثيل، وزادت قوة شروط الاقتراض بعد أن بدت قدرا لا فكاك منه في المدى المباشر على الاقل. وكان هذا تعبيرا عن السياسة الاقتصادية الجديدة، التي تبناها القسم الاشد يمينية ورجعية بعد استلامه زمام القيادة في الغرب، حيث وسع قنوات تصدير الأزمات الهيكلية الى البلدان المدينة. وزاد هذا كله من أسباب تبعية وتخلف العالم الفقير، ودفعه الى المزيد من الاعتماد على الخارج.

●● لقد بدا الاعتماد على التمويل الخارجي ضرورة في بداية عملية التنمية في البلدان التي تحررت من الاستعمار، بعد كل ما تعرضت له مواردها القومية من استنزاف. بيد أن استراتيجيات التنمية التي أخذت بها لم تجعل من هذا التمويل احتياجا يتجه الى التناقص، مع نمو القدرات الانتاجية القومية. وعلى العكس، فانه فضلا عن التحيز لانماط الانفاق والنشاط غير الانتاجية على حساب الانتاج، فان تطور الصناعة خلق بنية معتمدة على الخارج لتوفير ما يلزم لاستمرار الانتاج والتوسع اللاحق. ذلك ان تطوير الصناعات الثقيلة التي تنتج مستلزمات الانتاج المحلي بدا شديد الضعف، ولم تظهر الا بشكل عارض وضعيف صناعة انتاج الآلات والمعدات، ولم توجه الطاقات العلمية المحلية نحو تطوير قاعدة تكنولوجية قومية ومتقدمة. ودفع هذا كله الى زيادة المديونية الخارجية من أجل تغطية الحاجات من السلع الوسيطة والرأسمالية للصناعة. وفوق هذا، فان استراتيجية التنمية ادارت ظهرها للزراعة، في الوقت الذي زاد فيه الطلب على المنتجات الزراعية

وخاصة الغذائية. وأدى هذا الى زيادة عجز الميزان الزراعي الخارجي، ومن ثم الى المزيد من الاستدانة لاستيراد الغذاء. وتفاقمت آثار التبعية الغذائية مع نتائج التخلي عن برامج التنمية الصناعية، ليزيد الطين بلة.

وفاقم من هذا كله، تزايد استيراد السلاح بغير ارتباط حقيقي باحتياجات الأمن القومي، وارتفاع الاسعار الاحتكارية والفوائد المدفوعة على هذا السلاح دون توافق مع تكلفة انتاجه. وساهم في الافراط في الديون غير الضروية اهدار الديمقراطية السياسية في غالبية بلدان العالم الثالث، سواء بسبب غياب الرقابة الضرورية على ادارة الاقتصاد القومي وأنماط تعبئة وتوظيف الموارد القومية، أو عدم توافر الضوابط الضرورية للاستخدام الرشيد للقروض الخارجية، وبدا مستحيلا في ظروف التفاوت الحاد في توزيع الدخل القومي مطالبة الطبقات الفقيرة بالمزيد من التضحية من أجل التنمية، بينما ترى ما كان يمكن أن يتاح لهذه التنمية من قبل الذين تجمعت في أيديهم الثروة النقدية للأمم الفقيرة.

●● ولقد أخذت مواجهة بلدان العالم الثالث لأزمة المديونية الخارجية اتجاهات عديدة. اذ حاول البعض تحسين شروط السداد على أساس اعادة جدولة الديون (مصر)، وقرر آخرون عدم سداد الديون (السودان)، أو وقف دفع الفوائد (البرازيل)، أو تحديد نسبة ثابتة محدودة من حصيلة الصادرات لخدمة الديون (بيرو)... الخ.

بيد أن هذا كله، وان خفف أو أجل اعباء المديونية الخارجية، فانه لا يصفي أسبابها العميقة. ويبقى المخرج من مأزق الديون هنا بشروط أخرى. من ناحية، اتباع استراتيجية للتنمية تضع في الصدارة زيادة الانتاج السلعي، وبناء اقتصاد صناعي مستقل، ونقصد ايضا الاعتماد على الذات بالأساس في تعبئة الموارد اللازمة لهذه التنمية. ومن ناحية أخرى، الاتجاه الى المساومة الجماعية في معالجة قضية الديون الخارجية من قبل البلدان النامية، والسعي نحو تعديل شروط المعاملات التجارية والرأسمالية والتكنولوجية والنقدية... الخ. أي بناء نظام اقتصادي عالمي جديد، تصفى فيه ضمن ما تصفى الاشكال القاسية من النهب القرضي الربوي، ويبقى أن مواجهة الاسباب الداخلية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي ولدت هذه الديون، هي السبيل الرئيسي للتحرر من عبوديتها. وفي هذه المواجهة الداخلية، فان توجيه الموارد المالية (من العالم الثالث، وبينه بلدان العالم العربي وبلدان العالم الاسلامي)، نحو الاستثمار الانتاجي، هو سبيل التحرر من الرضوخ لعبودية الاستغلال الربوي للدائنين. وتبدو فكرة التوظيفات المالية اللاربوية، بما في ذلك عبر المصارف التي لا يقوم نشاطها على انتزاع الفوائد الربوية، أداة فعالة من حيث الامكانية لتنمية الانتاج القومي المستقل للبلدان المدينة.

٣ــ الانماط الربوية لتوظيف المال العربي في أسواق النقد والمال الرأسمالية:

●● لقد تمكنت البلدان العربية المصدرة للنفط من رفع سعر البرميل من ثلاثة دولارات في عام

١٩٧٣، الى أربعة وثلاثين دولارا في عام ١٩٨١. وزاد انتاج النفط العربي من ١٦٫٥ الى ٢٢ مليون برميل يوميا بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٧٩. وارتفعت أنصبة البلدان العربية من النفط المستخرج على حساب أنصبة الشركات الأجنبية، وتراوحت الأنصبة العربية من هذا النفط بين ٦٤٪ (الامارات) و ١٠٠٪ (العراق) في عام ١٩٨٠. وأدى هذا كله الى ارتفاع عائدات البلدان العربية المصدرة للنفط من حصيلة تصديره الى حوالي ٢١٢ مليار دولار في عام ١٩٨٠ مقابل ٩ مليارات دولار في عام ١٩٧٢. أي زادت بنحو ٢٣٫٦ مرة. كما زادت الفوائض المالية البترولية العربية ـ أي الفارق بين العائدات والاستخدامات من الأموال النفطية ـ الى ٨٦٫٥ مليار دولار في عام ١٩٨٠، مقارنة بنحو ٥ مليارات فقط في عام ١٩٧٣، أي زادت بنحو ١٧٫٣ مرة.

●● لكن هذا كله لم يحرر العالم العربي من الاعباء الربوية الناجمة عن وقوع البلدان غير النفطية العربية في عبودية الدين، واستغراق عدد من البلدان النفطية العربية في تلقي الديون الخارجية. طالما ان فائض الاموال البترولية العربية وجد سبيله فعليا الى اقراض الغرب، وتوفير التمويل له، ومع أن وقوع البلدان العربية في التبعية المالية، يجد أسبابه في استمرار التبعية التجارية والغذائية والتكنولوجية وغيرها من ألوان التبعية الناجمة عن تخلف وتشوه وضعف البنية الانتاجية والاقتصادية فيها، فان هذه التبعية المالية، أو عبودية الدين التي وقع في أسارها العديد من البلدان العربية، مثل غيرها من البلدان المتخلفة، فاقامتها الفوائد الربوية الهائلة التي أجبر المدينون على دفعها، كما أوضحنا من قبل.

ونكتفي هنا بالاشارة الى أن المديونية الخارجية العربية قد زادت الى ١٣٦ مليار دولار في عام ١٩٨٤، مقابل ٥٨ مليار دولار في عام ١٩٧٩، أي تضاعفت بنحو ٢٫٣ مرة في خمس سنوات فقط.

●● بيد أن ما يبدو جديدا من هذه التبعية الربوية لبعض البلدان العربية في حقبة النفط، انها تفاقمت في لحظة تعاظمت فيها دائنية البعض الآخر من هذه البلدان. اذ أن أنماط توظيف الفوائض البترولية العربية جعلت من المؤسسات الغربية الدائنة وسيطا يوظف «الموسرين» العرب في شكل قروض ربوية الى «المعسرين» العرب. وهنا يبرز التساؤل حول حجم وطابع التوظيفات المالية العربية في الغرب.

●● لقد قدرت التوظيفات العربية في الخارج بنحو ٤٥٠ مليار دولار في آخر عام ١٩٨٦. وقدرت توظيفات السعودية والكويت والامارات وحدها بنحو ٣٠٠ مليار دولار في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وذلك في بداية الثمانينات. وازاء القيود التشريعية وغير التشريعية التي وضعتها بلدان الغرب أمام توظيف هذه الفوائض في استثمارات انتاجية مباشرة، فقد تمثل أغلب هذه التوظيفات في توظيفات مالية. وانخرطت هذه الأموال، بارادة أصحابها أو بغير ارادتهم، في تحصيل الفوائد الربوية، سواء مقابل ودائع مصرفية أو سندات حكومية. وجاء قسم من هذه الفوائد الربوية بالضرورة من نفس العالم العربي، طالما أن المؤسسات الغربية المصرفية ـ مثل غيرها ـ لن تميز داخل سلسلة الودائع المتاحة للاقراض الربوي ـ خاصة قصير الأجل ـ بين أموال تقبل الربا وأخرى لا تقبله.

●● ولن نناقش هنا الاستخدام البديل للفوائض المالية العربية ـ بترولية وغير بترولية ـ بيد أن ما يبدو واضحا، ان توظيفها في الغرب: أولا، ضيع على العالم العربي فرصة استثنائية لخلق قاعدة انتاجية عربية على أساس التكامل الاقتصادي العربي، كان بمقدورها وحدها أن تكفل لأصحاب الفوائض أنفسهم فرصة لبناء قاعدة راسخة لما نالوه من مظاهر الرفاهية. وثانيا، لم يناقض فقط مصالح جماعة المسلمين وغيرهم من الجماعات التي يتألف منها الوطن العربي، وانما جاء تعبيرا عن التطلع الى مضاعفة الدخول وأن بأساليب ربوية، نجد دفاعا عنها في استعراض أرقام عائدات التوظيف الربوي في الغرب، حيث لم تتعد نسبة الاستثمار المباشر لهذه الفوائض نحو ٣ر٥٪ في بداية الثمانينات. وثالثا، أضاف قيداً آخراً على أصحاب الأموال العربية اذا ما حاولوا استخدام هذه الأموال دفاعا عن الحقوق الاقتصادية وغير الاقتصادية العربية، اذ تتعرض لمخاطر التجميد والمصادرة. ورابعا، لم يزدها ـ من حيث الاساس ـ بالارباح، وانما انقصها بالخسائر. ذلك ان محصلة المضاربة الربوية بالعملات، والتضخم الذي فاقمته الفوائد الربوية المصرفية، كانت خسارة صافية للتوظيفات المالية العربية في الغرب. ولقد تراوحت تقديرات الخسائر المتراكمة الناجمة عن اعادة تقدير قيمة هذه التوظيفات بين ١٨١ مليار دولار، و ٣٠٣ ملياراً دولار، وذلك في آخر عام ١٩٨٥.

●● وهنا يبرز التساؤل الأهم، من منظور هذه الورقة:

ما هو موقف دعاة الصحوة الاسلامية ازاء قضية المعاملات المالية والمصرفية؟

وتقدم الاجابة على هذا السؤال، امكانية تحديد الموقف المتوقع منها، استنادا الى ما تعلنه، من كل ما عرضنا له في هذا المبحث من قضايا.

مداخلـــة (١)

الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني

شكرا للأخ الكريم الباحث على النقاط الوجيهة التي وجّه اليها الانظار، لا بد أن تكون الصحوة في عالمنا العربي والاسلامي منسجمة مع قضايا الامة ومع مشكلاتها، وما تعاني في جميع شؤون حياتها. وأحب أن أضع أمام الأخوة الكرام بعض النماذج التي شعرنا بها هنا في الأردن وحاولنا أن نقدم جهدنا لتحقيق الفكرة التي ذكرها الأخ الباحث، وهي تحويل مال الامة الى المشاريع الانتاجية، من زراعية وصناعية وعمرانية. فقد قامت وزارة الأوقاف ووجهت الدعوة لعدد من العلماء لبحث هذا الموضوع، وقدموا قانون المضاربة أو سندات المقارضة، وكان على رأس الوزارة وقتئذ معالي الأخ الاستاذ كامل الشريف. وكان هدف هذا القانون التوفيق بين عقيدة الامة في عدم الاتجار بالربا وبين تحويل هذا المال الى مشاريع انتاجية زراعية صناعية. وقامت الحكومة من طرف ثالث بكفالة هذه السندات، حتى لا تكون الكفالة من احد الطرفين لتحقيق التوافق الشرعي في هذا الامر.

ايضا «البنك الاسلامي» في الاردن تجربة، وقد نجح في تحقيق كثير من المشاريع. ولكن الامر الذي ينبغي أن أذكره هنا أن الفقهاء حين يقدمون فتواهم وحلولهم لا بد أن تكون هناك سلطة سياسية تطلب تطبيق الشرعية الأسلامية حتى نستطيع أن نوفق بين الواقع وبين الفقه. فما معنى أن نقدم حلولا ولا تجد من يطبقها؟ والفكرة التي تفضل بها الاستاذ هي التوفيق بين الانتاج والمشاريع الاقتصادية وعقيدة الامة لتحقيق التفاعل والانسجام وهذا أمر من الاهمية بمكان، ولكن الأنظمة السياسية لا تنفصل عن الانظمة الفقهية والخلقية، وبهذه المناسبة أحب أن أقول للأخوة الاقتصاديين الباحثين، إن الاسلام ليس حكرا لفئة ولا لحركة. الاسلام لكل مسلم منتم لاسلامه وأمته، متسلح بالعلم والقدرة على الاجتهاد وبالتالي فهو قادر على دراسة الأوضاع الاقتصادية وعلى دراسة تجارب الآخرين وعلى تقديم الحلول حتى لا تكون هناك مدارس غربية ومدارس شرقية وننسى مدارسنا وأصالتنا.

مداخلـــة (٢)

سمو الاميرة وجدان علي

هذا الصباح سمعنا مداخلة كانت باسم «وجهة نظر رجل الشارع»، وهذا المساء سوف تكون مداخلتي هذه، أنا لست باقتصادية ولا أعرف شيئا عن المال والاقتصاد والحمد لله، ولكن عندي بعض الاسئلة التي تحيرني. وهي: نحن نتكلم عن الشريعة الاسلامية وتطبيقاتها في نظام اقتصادي إسلامي في الدول الاسلامية. وعندما نقول كما قال الدكتور، نحن: من نحن؟ يجب أن نرى أن هذه الشريعة تطبّق في بلداننا الاسلامية، من نحن؟ نحن في بلاد إسلامية، حكومات إسلامية،

أفرادها يوظفون أموالهم في الغرب، حسب النظام الغربي الاقتصادي. لا بل الحكومة نفسها توظّف أموالها في الغرب. فكيف نطبّق هذا. أنا كانسانة لست بعالمة لست باقتصادية أحتار من نحن؟ من سيطبّق هذه الشريعة؟ نسمع هذه الندوات نقرأ هذه الاوراق والابحاث، ولكن أين التطبيق إذا كانت السلطة نفسها لا تطبّق النظام الاسلامي في الاقتصاد الاسلامي والشريعة الاسلامية، فمن نحن؟

مداخلـة (٣)

الاستاذ امين شقير

أود أن أثني على ورقة د. طه عبد العليم، لانها تناولت موضوعا حيا وحيويا في اطار أي تفكير مستقبلي لبناء هذه الامة وتنقية العمل البنّاء من عيوب عقيدية أو فكرية أو اقتصادية أو اجتماعية. ولكنني شعرت بأن الحديث عن الاقتصاد انصب بالدرجة الاولى على الحديث عن المال، علم المال هو أحد العلوم الاقتصادية وليس الاقتصاد بذاته. لا ريب بأن تحريم الربا توجّه أصيل صحيح، أضافة الى أنه جزء من الشرع الالهي. ولكننا نتحدث في هذا القرن العشرين، حيث يوجد اقتصاديات محلية ووطنية وقطرية وما أشبه، تشكّل حصى صغيرة في خضّم الاقتصاد العالمي. والاقتصاد العالمي ليس هو كمية ضخمة من المال وليس هو مؤسسات اقتصادية وانتاجا، وليس هو تسويقا وفنونا وعلوم التسويق، وإنما كل هذه الامور معا. إضافة الى أن هناك عالما منتجا وعالما مستهلكا يستهلك السلع كما يستهلك الأموال. أنا من الذين انفتحت عقولهم على تجربة البنوك الاسلامية. وحاولت وما زلت أحاول أن أرى التميّز النوعي في الادوار التي تتولاها البنوك الاسلامية بمقابل البنوك التي سميّت بالبنوك الربوية. وبصورة خاصة هنالك قضية لا غنى لنا عن البحث فيها، وهي قضايا التنمية الاقتصادية، ودور هذه البنوك في عملية التنمية الاقتصادية. في بلاد متخلفة كبلادنا، يصعب تصوّر عملية تنمية اقتصادية جادة من خلال فعاليات الافراد، وانما العملية الاقتصادية الجادة لا بد أن تتولاها الدولة، وهنا نأتي الى موضوع هام: كيف تتكون علاقة الدولة بالبنوك أو المؤسسات المالية الاسلامية؟ هل هي علاقة عميل ببنك؟ هل هي طريقة المرابحة؟ هل هي عملية تأجير الادوات والاجهزة؟ كيف نتصور أن مشاريع بمئات الملايين من الدنانير يمكن أن تؤخذ من البنوك الاسلامية، وكيف ستتكوّن حصيلة ربحية اذا افترضنا أن الربح أمر مشروع؟ كيف ستتكوّن عملية ربحية من إقراض الدولة أو مؤسساتها بمال باحجام كبيرة؟ والتنمية لا تؤتي أكلها وثمراتها في فترات قصيرة، وإنما تمتد على سنوات وأجيال. أنا في اعتقادي أن موضوع البنوك الاسلامية، أو التجربة المالية الاسلامية ينبغي أن تخضع لدرس معمق. لا يكتفي بأنه يسير ضمن الضوابط الشرعية وأنما ينبغي بأن يتوجه الى المهمة الاساسية للمال، وهي عملية التنمية والبناء الاقتصادي. وكيف تحاط بالضمانات التشريعية والاخلاقية في آن معا. وهذا أمر نحن مطالبون به كاسلاميين، كما أننا مطالبون به كعرب.

مداخلــة (٤)

الاستاذ نبيل عبد الفتاح

لي ملاحظة عامة على مسار الحوار، وملاحظات على الطرح الذي تفضل به زميلي د. طه عبد العليم. هناك ملاحظة أولية على مسار الحوار في جلستي الصباح والآن، تتمثل في أن بعض الاطروحات والمداخلات التي تفضل بها الزملاء الافاضل غلب عليها، في ضبطها للمصطلحات، الطابع الذاتي والتأملي، فضلا عن السعي للوصول الى ضبط الظاهرة ومفاهيمها من منطلقات لغوية. وفي اعتقادي أن ضبط المفاهيم والظواهر لا يكون من خلال منطق التأملات الذاتية أو باعتناق رؤية ما ينبغي ان يكون. وانما يكون هذا الضبط والتحديد من خلال الدراسات النظريةوالحقلية عن الظاهرة في الواقع، وأثناء حركتها وصيرورتها. ويكون ذلك من خلال تحليل العوامل الهيكلية التي أدت الى صمود الظاهرة في كل بلد على حدة، حتى نتجنب تلك التأملات والتعميمات المجنحة التي لا سند لها من واقع الظاهرة في الحركة. من هنا اهمية ما طرحه زميلي طه، وهو الانتقال للواقع مباشرة.

وفي هذا الاطار لي عدة ملاحظات: الملاحظة الأولى حول دور المؤسسات المالية الاسلامية في اطار حركة الصحوة الاسلامية، فالثابت أن الجماعات الاسلامية السياسية سعت من أجل ايجاد إطارات اقتصادية ومالية لتدعيم وتمويل النشاط السياسي والاجتماعي والحركي، وفي تصوري أن ذلك يمثل نقلة نوعية في أداء المنظمات الاسلامية في العقد المنصرم، وهو تحويل الطاقة الايمانية للمريدين والانصار الى ارتباط مصلحي ومؤسسي. والملاحظة الثانية، ظاهرة لجوء بعض الجماعات الاسلامية الراديكالية الى الهجرة من مؤسسات الدولة للعمل الحر من خلال المضاربة على العملة الوطنية، وهناك حالات كثيرة تم ضبطها وتحليلها من خلال تجارة العملة، وهي ظواهر تعمل ضد الدولة والمجتمع الحديث. الملاحظة الثالثة، وهي شركات توظيف الاموال. وهي شكل اقتصادي لم تتحدد معالمه بعد، ومع ذلك يقوم بتعبئة فوائض مالية عديدة لصغار المدخرين ومتوسطيهم وتغلغلت هذه النوعية من الشركات في أجهزة الدولة في بعض البلدان الامر الذي أدى الى خلق روابط مصلحية مع أجنحة أساسية في النخبة السياسية في هذه البلدان. الملاحظة الرابعة، أن بعض البنوك والمؤسسات المالية الاسلامية تقوم باستثمار أموالها في البنوك والمؤسسات الغربية من أجل تعظيم ربحيتها وعوائدها وتشارك في نشاطات اقتصادية في الغرب الذي هو في نظرها عدوها الاساسي. وتحجم عن القيام بنشاطات اقتصادية تمس عملية مواجهة الاعتلالات الهيكلية للاقتصاديات العربية أو توظيفها في نشر موجات عاتية من الاستهلاك الوحشي الذي هو بدوره عامل من عوامل انتشار ظاهرة الاحياء الاسلامي في العقد المنصرم ومفتتح العقد الحالي. الملاحظة الخامسة ، هناك ظاهرة تنتشر في النصوص الرائجة في العالم العربي عن الاسلام السياسي، كالحديث عن علم اجتماع اسلامي، علم نفس اسلامي، علم اقتصاد إسلامي. في إعتقادي أن هذه النصوص هي جزء من ثقافة النفط، حيث يقوم بعض الباحثين بمحاولة ايجاد اسانيد شرعية من النصوص القرآنية أو السنة النبوية المشرفة أو الفقه الاسلامي لتسويق شرعية بعض المفاهيم الغربية التي هي مفاهيم حديثة وعصرية ومرتبطة

بظواهر وتراكيب اجتماعية وسياسية واقتصادية نشأت في المجتمعات الغربية أساسا. وتمثل هذه المناهج والمفاهيم وأنظمة الافكار تعبيرا عن استجابة علمية في هذه البلدان لمواجهة ظواهر واشكاليات وأزمات موجودة في هذه المجتمعات. وفي اعتقادي أن بعض الذين يكتبون في الاقتصاد الاسلامي، يحاولون تسويق انتماءات اجتماعية محددة، ومحاولة ايجاد غطاء اسلامي للقوانين الرأسمالية أو تفسير اسلامي للرأسمالية، على نحو ما يطالعنا به الخطاب السياسي لبعض الجماعات السلفية أو ممارستها الاقتصادية.

مداخلة (٥)

الدكتور نبيل نوفل

أعتقد أننا قد بدأنا نقترب من نقاط الخطر الحقيقية في مناقشة قضية الصحوة الاسلامية، منذ دقائق أثار أستاذنا الكبير د. محمد احمد خلف الله قضية الدولة وفجّرها أمامنا. والآن الصديق العزيز د. طه عبد العليم يثير قضية الاقتصاد. وأعتقد أن هاتين المشكلتين بالذات قضية السلطة والدولة، وقضية الاقتصاد والثروة والمال من النقاط التي ينبغي أن نقف عندها طويلا من الناحية النظرية البحتة ومن ناحية الممارسة العملية. واسمحوا لي مرة أخرى أن استخدم تعبير رجل الشارع. أنه يريد أن ينظر الى قضية الصحوة الاسلامية في ممارستها وفي واقعها العملي الحياتي البسيط.

واسمحوا لي أيضا أن أحاول من هذا المنطلق أن أحكم، ليس من وجهة نظر براجماتية، وأعوذ بالله فانا لست براجماتيا، ولكن على الأقل نأخذ المنهج، بمعنى أن نحكم على هذه الفكرة ببعض التجارب العملية الموجودة، أو ببعض التجارب الميدانية على المستوى الاجتماعي الكبير. فيما يتعلق بقضية الدولة قد يكون المثل الميداني الموجود أمامنا مثلا مخيفاً. يعني التجارب العديدة لألباس العباءة الاسلامية لسلطة الدولة أدى في المحصلة النهائية انه إستبدلنا أنواعا من الدكتاتورية المدنية بأنواع من الدكتاتوريات الدينية. وهذه مسألة بحاجة الى الدراسة والبحث والتعمق في ظاهرتها. وأيضا من الناحية الاقتصادية حدث نفس الشيء أنواع من الاستغلال الاقتصادي المدني استبدلت بانواع من الاستغلال الاقتصادي ذات طابع ديني. إلى أي حد تجيب الصحوة الاسلامية بتياراتها المختلفة على هذه القضايا قضايا تحقيق الديموقراطية السياسية، وقضايا تحقيق العدل الاقتصادي، نظريا وتطبيقيا؟ أعتقد أن هذه هي القضايا التي ينبغي أن نضع أيدينا عليها وأن نسمع بعض التجارب اذا كانت أمامنا الآن التجارب السيئة، فلا أقل من أن نسمع الايجابيات والتجارب غير السيئة.

مداخلة (٦)

الدكتور يوسف القرضاوي

الواقع أن بحث الأخ د. طه بحث ممتع ومفيد وعملي. ولكن ما أثير فعلا حول البنوك الاسلامية أمر يستحق الالتفات والتنبه. فان البنوك الاسلامية هي في الحقيقة ايضا من مظاهر الصحوة الاسلامية. الصحوة الاسلامية لها مظاهر عملية. كان بعض الاخوة يبحث ويقول أين الجانب

الاجتماعي وأين الجانب العملي؟ فهذا جانب من الجوانب العملية، ولا شك أن البنوك الاسلامية كان لها دور كبير، من حيث أنها نقلت الفكر الاسلامي الى جانب الواقعي، جانب الممارسة. مسألة الربا وهي المسألة الاساسية التي شغلت البنوك الاسلامية. طبعا كانت هناك في وقت من الاوقات عندما قبلنا الفكر الغربي «بعجره وبجره»، وبخيره وشره كما قال بعضهم. وفي وقتها حاولنا أن نبرر اجازة الربا بفتاو شرعية، أحيانا نقول بأنه ليس أضعافا مضاعفة، وأحيانا نقول إن ربا الانتاج غير ربا الاستهلاك، وأحيانا نقول أن ربا الجاهلية غير الربا الحالي، وأحيانا نقول أن الضرورات تبيح المحظورات وأحيانا وأحيانا... هذا كان في وقت الهزيمة، أمام الحضارة الغربية، أما حينما تماسكنا وقلنا: يمكن أن نقيم بنوكا بغير ربا كان هذا على سبيل الناحية النظرية في أول الأمر، وكان البعض يقول هذا مستحيل، ثم على أرض الواقع قامت بنوك اسلامية، ولا شك أن على البنوك الاسلامية ملاحظات، وأنا رغم صلتي بالبنوك الاسلامية فأنا عضو في الرقابة الشرعية في أكثر من بنك أو رئيس في الرقابة الشرقية في اكثر من بنك. ولي ملاحظات على البنوك الاسلامية، ولكن تظل البنوك الاسلامية في بواكيرها وتظل قطرة في بحر بالنسبة للبنوك الربوية. وتظل البنوك جزءاً من المجتمع ولا يمكن أن ننتظر من البنوك الاسلامية أن تكوّن مجتمعا مثالياً داخل المجتمع الذي نحن فيه بعيوبه ومآخذه المختلفة. فالناس الذين يعملون فيها والناس الذين نتعامل معهم من هذا المجتمع.

هناك أمر قال به المفكر الجزائري المرحوم مالك ابن نبي في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد» قال ان الفقهاء لا يسألون عن حلول اقتصادية، وان الذي يأتي بهذه الحلول هم الأقتصاديون، عليهم هم أن يطرحوا الحلول، وعلى الفقهاء أن ينظروا هل هذا يوافق الشرع أم لا. ولذلك لايحمّل الفقهاء مسؤولية قيام البنوك بعمليات انتاجية. على الاقتصاديين أن يقولوا لنا أين تعمل البنوك في مجال الانتاج. وخاصة أن الناس أيضا يريدون أن يربحوا. ويكفي على كل حال أن البنوك شجّعت كثيراً من الناس على الادخار وجعلت بعض الناس يضعون أموالهم ويطمئنون أنها تستثمر في الحلال، ويكفي أن البنوك تحاول أن تطور نفسها، ونرجوا أن تتطور الى ما هو أحسن.

رد الدكتور طه عبد العليم طه

لن أحاول الخوض في التفاصيل الفنية الخاصة بقضايا المضاربة والمشاركة والمرابحة وغيرها من أشكال التوظيف في البنوك الاسلامية فمجالها جلسة فنية، ولكن على أية حال أعتقد أن كتابا قد صدر حديثا يقدم دراسة موضوعية هادئة منصفة للبنوك الاسلامية، وهو كتاب «البنوك الاسلامية» للدكتور جمال الدين عطية، وقد صدر في بداية عام ٨٧، ويبرز المشكلات الفعلية التي تواجه هذه البنوك. وأما بصدد التحفظات على نشاط هذه البنوك ولا أقول البنوك فقط إنما أشمل بالحديث مجمل المؤسسات المالية الاسلامية، فان شوائب كثيرة قد علقت بها، ولا أعتقد أنني أطلب في مواجهة المريض قتله، وإنما العمل على شفائه. وأعتقد أن هذا هو الأهم. والأهم أيضا هو عدم الاستغراق في البحث عن أشكال لتوظيف هذه العشرات القليلة من الملايين في البنوك الاسلامية. وإنما البحث عن أشكال التوظيف الاجدى لمئات المليارات من الدولارات العربية في الغرب.

أعتقد أن هذه القضية تستحق اهتماما أكبر، وفي هذا نشارك جميعا، وأرد على سؤال سمو الأميرة فأقول: من نحن؟ نحن حكومات وشعوب وأفراد وجماعات، ويحزنني أنه في مجال العلم أحيانا تتدخل المواقف المسبقة ويتجرد الباحث أو المتحدث عن النزعة الموضوعية، وعن محاولة استشراق الواقع كما هو. أنا أشرت الى أن الحديث عن مشكلات القطاع العام لا ينبغي أن يخفي عنا مشكلات القطاع الخاص. ولم أدخل في تفاصيل هذه المشكلة أو تلك للشركات التي تعلن افلاسها لكي تعيد التأسيس وتتمتع باعفاء إحدى الضرائب التي يقدمها قانون الانفتاح، وإنما تحدثت عن رقم شائع أشار اليه أو قدره الاستاذ مكرم محمد أحمد بمائة مليار جنيه، ودائع للمصريين خارج مصر، وقدره كمال حسن بـ ٨٦ بليون دولار، وقدره محمد حسنين هيكل بـ ٤٥ بليون دولار، والحقيقة هذا المبلغ الذي يتجاوز مديونية مصر الخارجية جعلني أتساءل لماذا يهرب رأس المال الخاص أمواله رغم كل ألوان التشجيع والامتيازات والاستثناءات والاعفاءات، رغم كل الضمانات السياسية والاجتماعية التي يتمتع بها؟ قيل البحث عن الأمان، أي أمان يبحث عنه وأين؟ يبحث عن الامان في الغرب. لماذا يجد الأمان هناك نتساءل، والعقل يجيب، بأن ارتفاع مستويات المعيشة في هذه البلدان نتيجة التنمية والتصنيع جعلت من حزب شيوعي كبير مثل الايطالي أو الفرنسي غير قادر عبر انتخابات غير مزورة أن يمسك بزمام الحكم.

يخلق الرأسماليون العرب لأنفسهم أسباب عدم الاستقرار وأسباب عدم الامان ويحولون أموالهم الى الخارج، وبيدهم خلق أسباب الامان، فليبنوا بالمئة مليار جنيه مصانع في مصر وليبحثوا بعدها عن جائع يخرج في مظاهرات للجوع. لن يجدوا. على أية حال اكتفي فيما يتعلق بالبنوك الاسلامية بالاشارة لارقام مصدرها مجالس ادارات عدد من بيوت المال وعدد من البنوك الاسلامية. تشير هذه الارقام، وفي ذهني الاجابة على تساؤل الاستاذ أمين شقير حول غلبة التوظيف خارج البلاد، مقارنة بالتوظيف في الداخل. أو على الأقل الى ارتفاع هذه النسبة الى أرقام كبيرة تكاد تتساوى مع فروع البنوك الاجنبية التي لم تكتفي باستغلالنا ربويا في الخارج فأتت ايضا لمزيد من استغلالنا الربوي في الداخل، وأرقام المركز المالي للمصارف العاملة في مصر الرسمية والتي تضجّ منها الحكومة ويضجّ منها الجميع، تشير الى أن البنوك الأجنبية قد أتت لتحوّل لا لتضيف في بلادنا. والبنوك الاسلامية للاسف، وأشير على سبيل المثال الى «بنك فيصل الاسلامي»، وفقا لتقرير مجلس ادارته ووفقا لسلسلة زمنية عرضها د. جميل عطية في كتابه عن البنوك الاسلامية، قد وظّف ٦٩٪ من الأموال الاجمالية لديه خارج مصر، ٦٩٪ عام ٧٩. انخفضت هذه النسبة في السنوات اللاحقة لكنها استمرت عند ٤٣٪ في منتصف الثمانينات، وهي نسبة كبيرة في بلد يبحث عن المال ويعاني من ظمأ وجوع.

الأمر ينطبق على «بيت التمويل الكويتي» في سنة ٨٤، أيضا ١٨٪ من مجموع الاصول وترتفع هذه النسبة اذا قارناها باجمالي الاستثمارات والتوظيفات فقط. وتصل هذه النسبة لبنك فيصل السوداني ايضا في عام ٨٤ الى ١٩٪ من مجموع الاصول، يعني لا أريد الاستطراد بهذه النقاط. أيضا المطلوب أو المفروض أو المفترض في البنوك الاسلامية أن نشاطها في تأسيس الشركات، بالتشارك أو المساهمة هو الأساس وليس البحث عن هذا الشكل أو ذاك من التوظيفات غير الانتاجية. وللاسف فان الاستثمارات في ميزانية «بنك

دبي الأسلامي» عام ٨٤، تشير الى أن الاستثمارات في الاسهم لم تتعد ٣ر٣٪ من إجمالي الاستثمارات، وهو ما يقل عن ثلث الاستثمار في العقارات والباقي ذهب للاستثمار في التجارة والمرابحة، أي تجارة الاستيراد. نفس الامر ينطبق على ميزانية «بيت التمويل الكويتي» الذي لم تتعد استثماراته في عام ٨٣ في أسهم الشركات أو في تأسيس الشركات ٥ر٢٪ من إجمالي الاستثمارات.

نقطة أخيرة أحب أن أشير إليها، أعتقد أن الأمر يتراوح بين المفكرين الاسلاميين، البعض على سبيل المثال في كتاب قرأته للاستاذ أمين مدني، يبدو أنه سعودي القطر يتحدث عن ان الاسلام هو الرأسمالية، لكنها ليست رأسمالية الغرب. والبعض مثل كتاب الاستاذ السباعي يتحدث عن اشتراكية الاسلام، وعلى أية حال لأن الاقتصاد الاسلامي ليس مجرد المال فأقول أن عناصره الثلاثة الرئيسية، هي الملكية الفردية التي لا تضر بالجماعة، هي العرض والطلب، هي الربح وهي هنا في جوهرها لا تختلف عن الرأسمالية ولكن فلنقل أنها رأسمالية تحاول أن تتخلص من مثال وظلم وعيوب الرأسمالية اذا جاز التعبير.

القســـم الرابــع

الصحوة الاسلامية والمواطنة والمساواة

الصحوة الاسلامية والمواطنة والمساواة

الاستاذ فهمي هويدي

هذه مساحة غائمة في فكر الظاهرة الاسلامية المعاصرة، لا هي مظلمة تماما، ولا هي مضيئة تماما. ربما لأن الاجتهادات الفقهية متفاوتة بصددها. وربما لأن ظلال التاريخ منذ الحروب الصليبية والى الآن ما زالت تحكم رؤية البعض أو تحجبها. وربما لأن الذين يخوضون في القضية أكثرهم من الدعاة، لا هم من أهل السياسة ولا هم من أهل القانون. فضلا عن أن بعض الذين يتصدون لها من رموز الظاهرة الاسلامية في زماننا، لا هم من الأولين أو الأخيرين!

غير أن ثمة قضايا منهجية أساسية تحتاج الى حسم، قبل أن نعرض لقسمات ذلك الموقف الغائم للصحوة الاسلامية، من قضية المواطنة أو المساواة. ذلك أن مكونات أو عناصر تلك الصحوة بحاجة الى تحديد، حتى نعرف ما هو الرأي المعتمد الذي يمكن الاستدلال به والاستناد اليه، وما هو وزن ذلك الرأي أو قيمته، من ناحية أخرى فلا بد أن نعترف بأن الباحث يواجه صعوبات عدة، سواء في الحصول على بعض برامج الفصائل الاسلامية، بسبب سرية تلك الفصائل أو لا شرعيتها، أو في التثبت من أن الآراء المتداولة في القضية تعبر بصدق عن مواقف تلك الفصائل.

أعني أننا عندما نشرع في استجلاء موقف الظاهرة الاسلامية من قضية المواطنة أو المساواة، فاننا نواجه ــ في المنهج ــ بعلامتي استفهام كبيرتين هما: من؟ وماذا؟

الصحــوة: من! وماذا؟

ورغم أن مكونات الظاهرة الاسلامية أو عناصرها ليست هي موضوع هذه الورقة، الا أن تحديد هذه المكونات يساعدنا في التعرف على طبيعة الطرف الذي نتحدث عنه، وبالتالي، المصدر الذي نستقي منه معلوماتنا في البحث. ويكتسب ذلك التحديد المقترح أهمية خاصة، في ظل ما نحسبه لبسا قائما وشائعا في الكثير من المعالجات التي تتناول الصحوة الاسلامية.

ذلك ان تلك الكثرة من المعالجات تتحدث دائما عن جماعات أو فصائل بذاتها، عندما تتعرض لموضوع الصحوة، غير منتبهة الى أن هذه الجماعات أو الفصائل ليست هي كل الصحوة، وانما هي جزء منها، ربما كان الأكثر تحديدا أو الأعلى صوتا أو الأوفر قدرة على الحركة.

واذا جاز أن أعرض بايجاز تصورا مبدئيا لذلك الجسم الذي نتحدث عنه، فقد أقول أنه موزع بين قطاعات أربعة، هي:

١ ــ قطاع منظم ومسيَّس، يتمثل في جماعة الاخوان المسلمين وجماعة الجهاد في مصر، والجبهة الاسلامية القومية في السودان، والاتجاه الاسلامي في تونس، وحزب التحرير الاسلامي. أما في خارج العالم العربي، فان تجربة الثورة الايرانية تدخل في هذا القطاع، وكذلك برنامج الجماعة الاسلامية في الهند

٢ ــ قطاع منظم وغير مسيَّس، يتمثل في الطرق الصوفية، وجماعة التبليغ الهندية الأصل، التي مدت نشاطها الى العالم العربي في السنوات الأخيرة، والسلفيين الذين يركزون على التوحيد ومحاربة البدع، وأنصار السنة المحمدية في مصر.

٣ ــ أفراد برزوا في الساحة، لا ينتمون الى أية تنظيمات، لكن لهم دورهم الفاعل في تشكيل العقل الاسلامي الراهن، ومن أمثال هؤلاء: الشيخ علي الطنطاوي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ عبدالحميد كشك، والشيخ أحمد المحلاوي، وقد نضم الى تلك القائمة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ بكلية الشريعة في دمشق، الذي تنتشر بعض كتبه بصورة لاحظتها في محيط المتدينين بمصر، رغم أنه ليس معروفا على المستوى العام. (كتابه «اللامذهبية أخطر بدعة» يصور وتتداوله الأيدي بكثرة).

٤ ــ قطاع غير منظم وغير مسيَّس، يتمثل في جموع المتدينين المتنامية، التي ملأت المساجد في السنوات الأخيرة، وتعلقت بمختلف شعائر التعبد ومظاهره من حج وعمرة وحجاب، دون أن يدفعها أحد الى ذلك، وهو قطاع ينمو تلقائياً ويوجه نفسه ذاتيا، وليست له أية قسمات مشتركة، لا في فهم الدين ولا في التعبير عن التدين، وانما يضم جموعا هائمة في الساحة الاسلامية، تتلمس الطريق الى الله بمختلف الأساليب.

وأزعم أن هذا القطاع الهائم والمتشرذم، هو القاعدة الحقيقية للظاهرة الاسلامية، التي لا يخاطبها أحد ولا يعني أحد بترشيدها أو باستثمارها، فضلا عن أن ذلك القطاع هو المنبع الذي تستمد منه كافة الفصائل الأخرى عناصرها، سواء كانت تلك الفصائل مسيسة معتدلة أو متطرفة أو غير مسيسة.

ووفقا لهذا التصور فليس يكفي، من منظور المعالجة الأمثل والأشمل، أن نعتمد في رصد موقف الصحوة من قضية المساواة أو المواطنة على أدبيات الفصائل والتيارات الاسلامية، وانما يظل من المهم أيضا أن نتوقف عند معالجات الأفراد الذين يعكسون رؤى تصل الى الجماهير وتؤثر فيها.

أما الشق المتعلق بالسؤال «ماذا؟»، فانه قد يثار بسبب تفاوت الآراء الصادرة عن التيار، أو الفصيل الواحد، وربما كان الشاهد الأوضح على ذلك الاشكال المنهجي هو جماعة الاخوان المسلمين ــأكبر الجماعات الاسلامية في زماننا ــ التي تعرضت مسيرتها لصنوف من العنت والتشتيت يعلمها الجميع، مما أسفر عن تشرذم بعض أطرافها، وتعدد قنوات التعبير عنها، وتفاوت اجتهادات المتحدثين

باسمها، حتى بات الباحث يواجه بالتباس حقيقي في محاولته رصد موقف الجماعة من بعض القضايا، من حيث أنه يحتار في الترجيح بين تلك الاجتهادات، واعتماد أي منها بحسبانه الأصدق تعبيرا عن فكر الجماعة وموقفها.

وأحسب أن هذه نقطة مهمة تحتاج الى قدر من التفصيل، فضلا عن أنها قد تشكل مدخلا لنا الى صلب الموضوع الذي نحن بصدده..

حسن البنا: المساواة التامة

ففي كتابات الأستاذ حسن البنا ــ مؤسس جماعة الاخوان ــ موقف واضح من قضية المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. فقد عالج الموضوع في رسالته «نحو النور»، التي كانت بمثابة مذكرة موجهة الى ملك مصر وزعمائها منذ نصف قرن تقريبا، تحت عنوان «الاسلام يحمي الأقليات ويصون حقوق الأجانب» ــ وفيه دلل على أن الاسلام «قدس الوحدة الانسانية العامة... ثم قدس الوحدة الدينية العامة، عندما قضى على التعصب، وفرض على أبنائه الايمان بالأديان السماوية جميعا» ثم قال... «هذا الاسلام الذي بني على هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ، لا يمكن أن يكون اتباعه سببا في تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس، انه أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدني فقط» (١).

وفي رسالة بعنوان «مشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي» أشار بوضوح الى أن «الأقلية غير المسلمة من أبناء هذا الوطن، تعلم تمام العلم كيف تجد الطمأنينة والأمن والعدالة والمساواة التامة في كل تعاليمه».

وبلهجة توحيدية وتجميعية أضاف أن «التاريخ الطويل العريض للصلة الطيبة الكريمة بين أبناء هذا الوطن جميعا ــ مسلمين وغير مسلمين ــ يكفينا مؤونة الافاضة والاسراف، ومن الجميل حقا أن نسجل لهؤلاء المواطنين الكرام أنهم يقدرون هذه المعاني في كل المناسبات، ويعتبرون الاسلام معنى من معاني قوميتهم، وان لم تكن أحكامه وتعاليمه من عقيدتهم» (٢).

وفي تحديده للقواعد الأساسية للنظام الاجتماعي الاسلامي ــ كما يراه الاخوان ــ فانه عرض ١١ بندا، في رسالته «بين الأمس واليوم» أحدها «اعلان الأخوة بين الناس» يليه «النهوض بالرجل والمرأة جميعا، واعلان التكامل والمساواة بينهما، وتحديد مهمة كل منهما تحديدا دقيقاً» (٣).

ومما هو جدير بالملاحظة، انه في مذكراته، عندما تعرض للأوضاع العامة في مصر، وحاول أن يحدد وسائل الانقاذ والخلاص، فانه وضعها تحت عنوان «المنجيات العشر» وكان أول هذه المخارج أو المنجيات مسألة الوحدة، وثانيتها الحرية (العمل بالشرائع الاسلامية كان عنوان البند السادس، واقامة الحدود احتلت الترتيب الثامن) (٤).

هذا التصور الذي طرحه مؤسس جماعة الاخوان ــ والذي التزم به من خلفه في القيادة ــ انعكس على ممارساته طوال الفترة التي قضاها «مرشدا» للاخوان. وقد حاولت أن أستجلي بعض تفصيلات ذلك الموقف ووقائعه من خلال أحاديث شخصية مع بعض رفاقه (٥)، وكانت حصيلة تلك اللقاءات ما يلي:

- منذ وقت مبكر حرص الأستاذ حسن البنا على أن يكسب أقباط مصر الى صفّه، وأن يتعامل معهم بحسبانهم جزءاً من الأمة له حقوق الاحترام والمودة. وينقل عنه الأستاذ محمد حامد أبو النصر (المرشد الحالي) أنه طلب منه أن يعلن في محافظة أسيوط ــ أحد معاقل الأقباط المصريين ــ أن هدف دعوته هو خلق المجتمع المتديّن، بحيث يتمسك المسلمون بدينهم، وكذلك المسيحيون، الأمر الذي شجع مطران قنا ــ وهي محافظة تالية لأسيوط في صعيد مصر ــ على أن يوقع على عريضة تأييد للبنا ودعوته.

- أقام الرجل علاقات شخصية مع بعض الرموز القبطية، حتى كان يدعو صديقه لويس فانوس (عضو مجلس النواب عن دائرة أبنوب في محافظة أسيوط) ليتحدث معه الى جموع الاخوان في دروسه الأسبوعية كل يوم ثلاثاء. وكان فانوس يطوف مع البنا في بعض جولاته بأقاليم مصر.

- أشرك البنا لويس فانوس وقبطياً آخر هو المحامي وهيب دوس، وثالثاً هو كريم ثابت (كان مارونيا) في اللجنة السياسية المتفرعة عن مكتب ارشاد الجماعة.

- عندما نقلت حكومة حسين سري باشا حسن البنا ــ وقت أن كان مدرسا ــ من القاهرة الى محافظة قنا، فان الذي بادر الى استجواب الحكومة في البرلمان حول سبب النقل كان قبطيا مصريا هو توفيق دوس باشا، وعندما أغتيل كان أحد القلائل الذين مشوا في جنازته قبطي آخر هو مكرم عبيد باشا.

- اشترك بعض الأقباط في التبرع لجماعة الاخوان أثناء حملتهم لشراء مقر جديد للجماعة في الحلمية الجديدة، وصدر بعد النقل كُتيّب للاخوان يتوجه بالشكر للأقباط على موقفهم.

- يذكر أن بعض الأقباط عرضوا على مؤسس الجماعة أن ينضموا اليها باعتبارهم «اخوانا مصريين»، وقد قيل أحد الأقباط فعلا في ناد للاخوان، بمدينة طنطا.

- يذكر أحمد عادل كمال مؤلف كتاب (النقط فوق الحروف) أن البنا عندما رشح نفسه للانتخابات البرلمانية في مصر سنة ١٩٤٤، عن دائرة الاسماعيلية، فان وكيله في منطقة الطور بشبه جزيرة سيناء ــ وكانت تتبع الدائرة ــ كان مسيحيا يونانيا متمصرا اسمه باولو خريستو، ويقول ان تصرفه هذا كان موضع تندر من بعض السياسيين المصريين (العلمانيين!) الذين استغربوه واستنكروه! (ص ٩١ من الكتاب).

بعد رحيل الأستاذ البنا، تفاوتت اجتهادات رموز حركة الاخوان تجاه القضية، بين ماض على ذات الطريق، وبين مفارق له، وبين أيدينا كتابات تمثل الاتجاهين من نماذجها ما يلي:

- التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام، للشيخ محمد الغزالي (٦).
- غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي (٧).

والكتابان يمثلان استمرارا لخط الأستاذ البنا وموقفه من غير المسلمين.

- في ظلال القرآن، للأستاذ سيد قطب (٨).
- المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين للأستاذ سعيد حوى (٩).

وهذان الكتابان يعرضان ـ فيما نحسب ـ موقفا مغايرا لما انتهجه مؤسس جماعة الاخوان، وقدم في ظله دعوته.

الغزالي والقرضاوي على طريق البناء:

واذا ما حاولنا أن نستعرض ـ في ايجاز ـ اتجاهات هذه الكتب الأربعة، فاننا قد نسجل الملاحظات التالية:

- لا يركز كتاب الشيخ محمد الغزالي ـ الذي صدرت طبعته الثالثة سنة ١٩٦٥ ـ على حقوق غير المسلمين الا من خلال السرد التاريخي، لكنه معني بالدرجة الأولى برد الشبهات التي أثارها البعض تجاه موقف الاسلام من غير المسلمين، وهو ما عبر عنه بعبارة «تنحية القذى عن طريق الاسلام» ـ ص ٤ من الكتاب.

وهو يقرر في البداية أن «كتاب الله يفرض علينا أن نحقق العدالة حيث كنا، وأن ندعو الى الانصاف في كل محفل، لا نبالي بصداقة أو عداوة، بغنى أو فقر» (ص ٣٣) ـ وهو يستند في ذلك الى الآية الكريمة: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أو تعدلوا ..» الى آخر الآية ١٣٥ من سورة النساء.

وهو يعقب على الآيات الثلاث التي يثير البعض من حولها جدلاً مطولاً ـ كما سنلحظه لاحقا ـ وهي الآيات:

- لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين... (آل عمران ٢٨).
- يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء .. (المائدة ٥١).
- كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة، يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم ..» ـ (التوبة: ٨).

يقول الغزالي ان الاستشهاد بهذه الآيات للتدليل على أن المسلمين مدعوون الى مقاطعة غير المسلمين وعدم توادهم، انما هو بمثابة تحريف للكلم عن مواضعه، اذ أنها جميعا واردة في المعتدين على الاسلام والمحاربين لأهله، وتنفير أفراد الأمة من معاونة خصومها واجب يتحدد في كل عصر (ص ٤٠).

وهو يصف من ينسب الى الاسلام ظلما لغير المسلمين انه «يريد إهانة الاسلام وتشويه تاريخه واتهام أهله بما هم منه براء» — (ص ٤٤).

وينبه الى أن معاملة الاسلام لغير المسلمين قامت منذ العصر الأول على قاعدة أصيلة لم يثر من حولها نقاش كمبدأ مشروع، ولم يضطرب تطبيقها على توالي الأزمنة، الا فلتات شاذة لا يجوز الاكتراث بها أو الالتفات اليها، هذه القاعدة تقوم على أن «لهم مالنا وعليهم ماعلينا». (ص ٤٨).

ثم يقرر الشيخ الغزالي: ان الاسلام ينظر الى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيمالهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وان بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة.. ومن ثم فهو (الاسلام) يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة. ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم (ص ٥٥).

على هذا المنوال يمضي الشيخ الغزالي في مؤلفه، الذي يحدد موقفا أحسبه واضحا في انصاف واحترام غير المسلمين.

- كتاب الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي يكمل المسيرة، وان صدر بعد حوالي عشرين عاما من اصدار مؤلف الشيخ محمد الغزالي. وهو أكثر وضوحا في تحديد حقوق غير المسلمين وواجباتهم، وان بدأ من نفس المنطلق.

وهو يقرر في مدخل الفصل الأول أن: القاعدة الأولى في معاملة أهل الذمة في دار الاسلام ان لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، كما أن عليهم ما على المسلمين من واجبات، الا ما استثنى. (ص ٩).

ويعدد الدكتور القرضاوي تلك الحقوق فيما يلي: حق الحماية من الاعتداء الخارجي والظلم الداخلي — وحماية الدماء والأبدان — حماية الأموال — حماية الأعراض — التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر — حرية التدين — حرية العمل والكسب (تحت هذا العنوان يقرر الشيخ القرضاوي: لغير المسلمين حرية العمل والكسب، بالتعاقد مع غيرهم أو بالعمل لحساب أنفسهم، ومزاولة ما يختارون من المهن الحرة، ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي، شأنهم في ذلك شأن المسلمين) — (ص ٢١).

وفي مباشرة حق تولي وظائف الدولة، فان المؤلف يقرر أيضا انه: لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية، كالامامة ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش (باعتبار أن قيادة الجيش عمل عبادي، لأن الجهاد في قمة العبادات الاسلامية) ــ والقضاء بين المسلمين (اذ يفترض أن الحكم يتم بمقتضى الشريعة الاسلامية، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به) ــ (ص ٢٣).

أما واجبات أهل الذمة، فان الشيخ القرضاوي يحصرها في ثلاث: أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ــ التزام أحكام القانون الاسلامي في المعاملات المدنية وغيرها ــ احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم.

وربما تعنينا الجزية بقدر أكبر، باعتبارها تحتل النصيب الأوفر من الجدل واللغط في مختلف الأوساط.

وهو ينحاز في تفسير آية سورة التوبة التي تتضمن عبارة «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، الى قول البعض أن الصَّغار لا يقصد به المهانة أو الاذلال، وأن معنى الصَّغار في الآية: «التسليم والقاء السلاح، والخضوع لحكم الدولة الاسلامية» ــ ص ٣٢ ــ (لاحظ أن السياق القرآني يتحدث عن حالة حرب) وينحاز أيضا الى فكرة اعتبار الجزية بدل مالي «عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين، تسقط عنهم اذا ما أدوا هذه الخدمة» (ص ٣٤).

وفي الوقت ذاته، فانه ينبه الى أن المسلمين يكلفون بعبء مالي أكبر يتمثل في الزكاة، وان كتب الفقه المالكي وضعت أحكام الجزية لأهل الذمة في صلب أحكام الزكاة للمسلمين.

وقد أحالنا الدكتور القرضاوي الى كتابه «فقه الزكاة»، في بحثه لجواز أخذ ضريبة من أهل الذمة بمقدار الزكاة، ليتساووا بالمسلمين في الالتزامات المالية، وان لم يسم زكاة، نظرا لحساسية هذا العنوان بالنظر الى الفريقين. ولا يلتزم أيضا أن تسمى «جزية» ما داموا يأنفون من ذلك. فقد أخذ عمر من نصارى بني تغلب الجزية باسم الصدقة تألفا لهم، واعتباراً بالمسميات لا بالأسماء (ص ٥٦).

وهو ينضم الى الشيخ الغزالي في تفسيره لآيات موالاة غير المسلمين، قائلا ان النهي القرآني منصب على موالاة غير المسلمين اذا تمت على حساب المسلمين، من ناحية، فضلا عن أن النهي متجه الى من تمادى في أذى المسلمين وأعلن عداءه لله ورسوله (ص ٦٧). وقال انه اذا كان الاسلام قد أباح للمسلم التزوج من أهل الكتاب، فان ذلك يدل على أن مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها (ص ٦٨).

سيد قطب : دعوة الى المفاصلة

كتابات الأستاذ سيد قطب والأستاذ سعيد حوى، من رموز الاخوان في سوريا. تتعامل مع القضية من منظور مختلف، وبمنطق مختلف.

- فالأستاذ سيد قطب يحدد رؤيته في تعقيبه على آية سورة التوبة: «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». وهو يسجل تعقيبه في المنطوق التالي: «ان هذه الآية وما بعدها عامة في اللفظ وفي المدلول، وهي تعني كل أهل الكتاب، في الجزيرة العربية وفي خارجها. وهي أحكام نهائية، تحتوي تعديلات أساسية في القواعد التي كانت تقوم عليها العلاقات من قبل بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب، وبخاصة النصارى منهم... والتعديل البارز في هذه الأحكام الجديدة هو الأمر بقتال أهل الكتاب المنحرفين عن دين الله، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.. فلم نعد تقبل منهم عهود موادعة ومهادنة الا على هذا الأساس، أساس اعطاء الجزية. وفي هذه الحالة تتقرر لهم حقوق الزمن المعاهد، ويقوم السلام بينهم بين المسلمين. فاما اذا هم اقتنعوا بالاسلام عقيدة فاعتنقوه فهم من المسلمين».

ويضيف الأستاذ قطب: «انهم لا يكرهون على اعتناق الاسلام عقيدة. فالقاعدة الاسلامية المحكمة هي «لا اكراه في الدين»، ولكنهم لا يتركون على دينهم الا اذا أعطوا الجزية، وقام بينهم دين المجتمع المسلم عهد على هذا الأساس» (١٠).

وفي تعقيبه على آية الموالاة «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء»، فان الاستاذ قطب لا يؤيد القول بأنها تنصب على المعتدين على الاسلام المحاربين له منهم، ولكنه يذهب الى أنها تقرر قاعدة تسري على كل اليهود والنصارى، حيثما كان لهم تعامل مع أي جماعة مسلمة «في أي ركن من أركان الأرض الى يوم القيامة».

وفي هذا الصدد يقول: ان القرآن يربي الفرد المسلم على احساس اخلاص ولائه لربه ورسوله وعقيدته وجماعته المسلمة، وعلى ضرورة المفاصلة الكاملة بين الصف الذي يقف فيه، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة رسول الله، ولا ينضم الى الجماعة التي تمثل حزب الله (١١).

وهو يقرر أن الولاية المنهى عنها تعني التناصر والتحالف معهم «الذي كان يلتبس على المسلمين أمره، فيحسبون أنه جائز لهم، بحكم ما كان واقعا من تشابك المصالح والأواصر» ثم يقول: ان المسلم مطالب بالسماحة مع أهل الكتاب، ولكنه منهي عن الولاء لهم، بمعنى التناصر والتحالف معهم... ولا ينبغي أن يتميع جسم المسلم في المفاصلة الكاملة بينه وبين كل من ينهج غير الاسلام.

ومع ذلك فلا يفوت الأستاذ قطب أن ينبه الى أهمية عدم الخلط بين «دعوة الاسلام الى السماحة في معاملة أهل الكتاب والبر بهم في المجتمع المسلم الذي يعيشون فيه مكفولي الحقوق، وبين الولاء الذي لا يكون الا لله ورسوله وللجماعة المسلمة.»

لا يحدد لنا الأستاذ سيد قطب طبيعة تلك الحقوق المكفولة في ظل حالة «المفاصلة» الكاملة التي يتبنى الدعوة اليها، وإن ذكر أنها «لا تنتهي السماحة الخلقية». لكن مدلول العبارات وظاهرها يكاد يسد الطريق أمام التعاون أو التفاهم بين المسلمين وبين كافة أهل الكتاب، المسالمين منهم والمحاربين. فضلا عن أن اصراره على الزامهم بدفع الجزية كشرط للاستمرار، في محيط المجتمع الاسلامي، يعكس مؤشرا آخر للمعالجة الحادة التي اتسم بها موقفه. وهو ما يختلف اختلافا بينا عن توجهات مدرسة الأستاذ البنا، وامتداداتها المتمثلة في الشيخين الغزالي والقرضاوي.

والأمر كذلك، فان الحديث عن المساواة والتعاون أو حتى المودة بين المسلمين وغير المسلمين، اذا لم يكن مستبعدا في ظل ذلك المنطق الذي يتبناه الأستاذ قطب، فان انجاز الهدف المرجو في هذا الصدد لابد وأن يصبح محل شك كبير. اذ لا مكان لأي علاقات ايجابية بين الطرفين في ظل «المفاصلة الكاملة» التي يلح عليها الاستاذ الجليل.

يعزز استنتاجنا هذا: أن الأستاذ قطب يقول عن المفاصلة انها «لم تكن كاملة ولا حاسمة بين بعض المسلمين في المدينة وبعض أهل الكتاب... فقد كانت هناك علاقات ولاء وحلف، وعلاقات اقتصاد وتعامل، وعلاقات جيرة وصحبة... وكان هذا الوضع يتيح لليهود أن يقوموا بدورهم في الكيد لهذا الدين وأهله... ونزل القرآن ليثبت الوعي اللازم للمسلم في المعركة التي يخوضها بعقيدته، لتحقيق منهجه الجديد في واقع الحياة، ولينشيء في ضمير المسلم تلك المفاصلة الكاملة بينه وبين كل من لا ينتمي الى الجماعة المسلمة (الظلال ـ جـ ٢ ص. ٩١).

سعيد حوى، العقد أو الرحيل

● على الأرضية ذاتها يقف سعيد حوى ـ من قيادات الاخوان في سوريا ـ حيث عرض رؤيته للموقف من غير المسلمين، وهو يشرح فكر الجماعة في كتابه «المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين»، على النحو التالي: تراوح كلام الفقهاء في شأن غير المسلمين بين متشدد ومتساهل. فبينما منع بعضهم أهل الذمة أن يعملوا في وظائف الدولة، فقد أجاز بعضهم أن يستلموا حتى وزارة التنفيذ. ونحن مبدئيا نأخذ على أنفسنا أن نتعامل مع غير المسلمين بأدنى ما ذكره الفقهاء، وبناء عليه: فاننا ندعو غير المسلمين في كل قطر الى ميثاق عمل، يعترفون فيه بأن السلطة للاسلام والمسلمين ـ فهذا هو عقدنا معهم منذ قرون ـ ثم بعد ذلك فلهم حقهم في وزارات الدولة بنسبة عددهم، ولهم حقهم في مجالسها النيابية بنسبة عددهم، ولهم حقهم في انشاء مدارسهم الخاصة، وهم يشتركون في المدارس العامة، ولهم حقهم في محاكمهم أن تكون على مقتضى شرعهم، مع حقهم في الاحتكام الى المحاكم العامة، وحقهم في الضمان الاجتماعي محفوظ، وفي تصريف شؤونهم الدينية محفوظ.

ثم يضيف: أما الجزية، فهم بالخيار، بين أن يدفعوها ويعفوا من الخدمة الاجبارية، أو يشاركوا في هذه الخدمة.

ويقول: ان التعبير الذي استعمل خلال العصور مع أهل الذمة ـ لهم مالنا وعليهم ما علينا أن أدوا التزاماتهم معنا ـ هو الذي يحكم علاقتنا مع كل مواطن غير مسلم على الأرض الاسلامية.

ويعقب على هذا الكلام قائلا: ان شعوب الأمة الاسلامية لن تتخلى عن الاسلام. التاريخ شاهد، والواقع شاهد. وبالتالي فغير المسلمين بالخيار: أن يرحلوا أو يتعاقدوا مع المسلمين على صيغة عادلة. فان أرادوا الثالثة ـ أي أن يتخلى المسلمون عن اسلامهم ـ فهذا لن يكون لهم ولا لغيرهم.

ويستطر الأستاذ حوى قائلا: وعلى الجميع أن يعرفوا أن هذا الاسلام لابد أن يحكم. فليسارعوا من الآن للبحث عن صيغة التعاقد مع المسلمين، يرضي كل الأطراف، قبل أن يأتي اليوم الذي يفرض به هذا التعاقد من طرف واحد. وعلى كل حال لن يكون هذا الفرض الا لصالح الجميع. (ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣).

في موضع آخر يعرض الأستاذ حوى ما يسميه جدولا للتدريب الأخلاقي لعضو الجماعة، يحدد فيه قائمة من العناوين والبنود، أحدها (الذلة على المؤمنين). يليه عنوان (العزة على الكافرين). ونفهم من السياق أنه يقصد بهم غير المسلمين ـ ويشرح كيفية تحقيق تلك العزة «بالاعتياد على الترفع عن محاولة التقرب اليهم أو مخالطتهم الا ضمن مصلحة أو خطة» (ص ٣٤٦).

لا نحتاج الى جهد لندلل على أن الأستاذ حوى ينطلق من موقف غير ودي تجاه غير المسلمين، وأنه يقبل بهم على مضض، فضلا عن أنه يتعامل معهم من خلال نظرة فوقية، محكومة برؤية الغالب للمغلوب، الأمر الذي يصادر أي حديث عن المساواة بين الطرفين.

جماعة الجهاد: الاسلام يمنع التسوية:

• نلمح أصداء وبصمات لفكرة الأستاذ سيد قطب، في النهج الفكري لجماعة الجهاد المصرية، التي تنطلق من نقطة «جاهلية المجتمع» التي تشكل أحد محاور كتابات الأستاذ قطب منذ أواخر الخمسينيات، بالأخص تفسيره «في ظلال القرآن»، وكتابه «معالم في الطرق».

ففي دراسة بعنوان «محاكمة النظام السياسي المصري»، نشرتها على ٢٧ صفحة المجلة السرية لجماعة الجهاد، التي تحمل اسم «كلمة حق»، تقرر الجماعة أن الحكم والسلطة في المجتمع الاسلامي لا تكون الا بأيدي المسلمين (دون مشاركة من أي طرف آخر)، وانه ليس هناك في المجتمع الا حزبان: حزب الله (المأمور بإقامته) وحزب جماعة المسلمين، وما عداهم يطلق عليه حزب الشيطان، وقيامه ممنوع.

وتنتقد جماعة الجهاد فكرة الديمقراطية من زوايا عدة، أحدها أنها تنادي بالمساواة بين جميع المواطنين، «فتجعل المواطنة هي أساس التسوية بينهم، بغض النظر عن الدين والتقى... ويأبى الاسلام ذلك. يأبى التسوية بين مسلم وكافر (يستدلون في ذلك بالآية القرآنية: «أفنجعل المسلمين كالمجرمين، ما لكم كيف تحكمون؟)» —وهي التي تتحدث عن كفار قريش، ومصيرهم في الآخرة!

ويضيف بحث جماعة الجهاد:

«... والحق أن المساواة تكون بين أناس متساوين أصلا. أما اذا تميزت فئة عن أخرى —باسلام الأولى وكفر الثانية مثلا —فانه لمن العبث أن نحاول التسوية بينهما. فالكافر لا تجوز ولايته— ولابد من أن يدفع الكتابي الجزية للدولة المسلمة... وغير ذلك مما هو معروف عند الفقهاء».

وفي سياق نقد النظام البرلماني، اعترضت الدراسة على تشكيل مجلس الشعب المصري ودوره التشريعي، واستندت في ذلك —أولا— الى أن المجلس ليس له حق التشريع، لأن الدولة الاسلامية مطالبة بتطبيق شرع الله، وما دور الأمة الا محصورا في تطبيق هذا الشرع، أو محاولة استنباط الاحكام منه. وفي الرد على مقولة أن البرلمان يجتهد في تطبيق شريعة الله، انتقدت الدراسة شروط عضوية مجلس الشعب الواردة في القانون المصري، التي لا تشترط أن يكون العضو مسلما، وبعد أن استعرضت تلك الشروط، تساءلت «أي عقل محتمل هذا الذي يقبل أن يقوم بالاجتهاد والاستنباط في القرآن والسنة أناس لا يشترط فيهم لا الاسلام ولا العلم بالقرآن والسنة ولا معرفة لغة العرب، ولا الالمام بمقاصد الشرع، ولا بالأصول، ولا بمواضع اجماع العلماء، ولا يتوفر فيهم الفقه والورع ولا العدالة، ولا أي شرط من تلك الشروط التي وضعها علماء السلف لمن يريد الاجتهاد والاستنباط من القرآن والسنة.

في موضع آخر تسجل الدراسة أن الدستور المصري: «يحرص على اعلاء الهوية الوطنية، ويدفعها دائما فوق الهوية الاسلامية. بل انه لا موضع للهوية الاسلامية عنده في الولايات، بينما الوطن عنده صنم يعبد— فالمصري وان كان كافرا أو فاسقا مقدم على غير المصري، حتى وان كان مسلماً تقياً صالحاً عالماً قادراً».

وفي نقدهم للأحزاب المصرية، ذكرت الدراسة عن حزب الوفد بأن له «تاريخ أسود في عدائه للاسلام، كما أن للنصارى تغلغلا شديدا فيه، فمنصب سكرتير عام الحزب محجوز غالبا لهم».

يلاحظ أيضا في عدد مجلة «كلمة حق»، أن محرر المجلة انتقد تصريحا للأستاذ عمر التلمساني المرشد العام السابق للاخوان المسلمين، كان قد أدلى به قبل وفاته، وقال فيه ان «الاخوان جماعة عالمية للمسلم وغير المسلم، والعلاقة بيني وبين الأب شنودة زعيم الأقباط في منتهى الود».

كتب محرر المجلة تعليقه تحت عنوان «كفاك يا أستاذ تلمساني»، وذكر فيه ما نصه: كفاح فقد طف الصاع. كفاك فقد خرج الأمر من دائرة المعقول الى دائرة اللا معقول. يقول الله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادَّ الله ورسوله) ــ بمعنى عاداه ــ وتقول انك تواد شنوده وتحبه؟

في نقد «الجاهلية المعاصرة»:

من افرازات ذلك الاتجاه (القبطي/ الجهادي، ان صح التعبير)، كتاب صدر بالقاهرة في سنة ١٩٨٦ بعنوان «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة» الذي اختار مؤلفه أن يحاكم «جاهلية المجتمع». وكرس كل فصول الكتاب لنقض ذلك المجتمع بمختلف مكوناته وأطروحاته (١٢).

في الشق الذي يعنينا يقرر مؤلف الكتاب ما يلي: في دولة الاسلام ينقسم المسلمون الى قسمين، المسلمين وغير المسلمين. فاما المسلمون فهم أصحاب الدولة والسلطان، والقائمون على أمر الناس بالقسط. وأما غيرهم فهم أهل عهد وذمة اذا رضوا. فلهم عهدهم وعلى المسلمين برهم وهم تحت السلطان. وان لم يرضوا فهم أهل حرب وعدوان (يستدل المؤلف في ذلك بالآية ٢٩ من سورة التوبة، «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر...» (ص ٥٨).

وهو ينتقد فكرة «الوطنية» حيث المسلم والنصراني واليهودي والملحد سواء، بينما الأمر غير كذلك في حكم الاسلام فهم «ليسوا كذلك على اطلاق التسوية. وانما لهم أحكام في شريعة الاسلام مخالفة لأحكام المسلمين، وان كانت لهم في ظل الاسلام حقوق العهد والذمة والبر والاحسان، طالما أنهم لا يقاتلون المسلمين في الدين، ولا يخرجونهم من ديارهم».

في هذه النقطة يضيف: «يحلو للأقلية النصرانية في مصر أن تتحدث كثيرا عن الوحدة الوطنية، فهم في ظلها والمسلمون سواء. فلا جزية يعطونها عن يد وهم صاغرون. ولا احساس بالدينونة لحكم المؤمنين.. واما في ظل دولة الاسلام أيا كان اسمها، فلا مفر من الجزية، ولا مشاركة في الحكم، ولا اعتماد عليهم في رفع ولا جهاد. وانما هم دوما في حالة ينبغي أن تشوههم بقوة الاسلام، وعظمته وسموه، وخيره وكرمه وسماحته. أي في حالة تدفعهم ــ على الجملة ــ للدخول فيه اختيارا. (ص ٥٩).

ينعى المؤلف على الدستور المصري نصه في المادة الأربعين الذي يقول: المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة. لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

ويعقب على النص قائلا انه «ترجمة صادقة لعقيدة الدولة العلمانية». ويذهب الى انه في دار الاسلام، فان «الدين والعقيدة هما المعيار الوحيد الذي ينعقد به التمييز بين الخلق» (ص ٩٧). وهو يستند الى ما كتبه الأستاذ سيد قطب في الظلال وقوله في تفسير آية «الموالاه» ان: «الدولة التي

تريد أن توصف حقا بوصف الاسلام لا تملك الا أن تجعل الاسلام أساسا الجنسية ومقياس المغايرة في الأحكام بين الناس» ويبنى على هذا الكلام قوله: اذا كان المجتمع في النصوص الدستورية يتكون من «مواطنين»، فانه في دار الاسلام يتشكل من «المؤمنين»، وممن يدخل في عهدهم من أهل الذمة. في الأولى ينتسب القوم الى الأرض الواطئة. وفي الثانية ينتسب الناس الى الاعيان، أي أنهم ينتسبون الى الله العلي الكبير... فهي أخوة الأعيان كما سماها ربنا تبارك وتعالى. وليست أخوة الطين والرمال، كما تسميها أهواء الجاهلية البشرية (ص ١٠١).

الجبهة الاسلامية بالسودان وحزب التحرير:

في اطار استعراض مواقف التيارات أو الفصائل الاسلامية المعاصرة من قضية المساواة، بقي أمامنا فصيلان، هما: الجبهة الاسلامية القومية بالسودان، وحزب التحرير الاسلامي الذي كان نشطا الى عهد قريب بالمملكة الاردنية وبين الفلسطينيين. وليست بين أيدينا مراجع معتمدة لرصد موقف حركة الاتجاه الاسلامي في تونس، ولذا فسوف نعلق الحديث عنها مؤقتا.

- فيما يتعلق بالجبهة الاسلامية القومية بالسودان، فاننا نجد في المادة العاشرة من دستورها ــ في الفصل الخاص بالأهداف السياسية والدستورية ــ نصا يقول:

«من مبادىء الجبهة صيانة حقوق الكيانات الدينية غير المسلمة، بما لها من البر والقسط والسماحة في المعاملات الخاصة، والمساواة في الحقوق السياسية والمدنية وحرية الاعتقاد والعبادة، واستقلال نظم الأحوال الشخصية والتعليم الديني» (١٣).

وفي البيان الختامي الذي صدر عقب اجتماعات تأسيس الجبهة في يوليو ١٩٨٥، اشارة الى أنها «لا تضيق بمشاركة غير المسلم في مجالات أعمار الحياة الدنيا، فيما يمكن أن يتعاون فيه الناس جميعا. (ص ٢٦).

هذا الموقف عبر عنه الأمين العام للجبهة في خطابه أمام مؤتمرها التأسيسي عندما ذكر: أننا لنرجو أن يطمئن أهلنا ومواطنونا من أهل الكتاب عامة، والمسيحيين خاصة، على أن أصول ديننا، التي هي أقرب الى أصول دينهم، تسعنا وتسعهم، بما لا يتسع دستور على وجه الأرض. فنحن وهم أهل رسالة سماوية تنتسب الى سلالة من الرسل الصالحين... ونحن وهم سواء، في الايمان بمعاني التوحيد والأخلاق، والعبادة لله والمسئولية أمام الله... ومن شروط الايمان عند المسلمين ان يراعوا مقومات هذه الوشيجة الدينية، ويحترموا رسالات السماء، ولا يفرقوا بين رسل الله...

وفي شرحه لهذه الموقف، قال الأمين العام للجبهة أنه: تأسيساً على ما تقدم، كفل الاسلام في أصوله وأحكامه حرية العقيدة والثقافة والحياة الخاصة للمسلمين، وغيرهم من أهل الكتاب، كل بما تقتضيه عقيدته... وكفلت أصول الاسلام وشرائعه للمواطنين من المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب الحقوق العامة المتساوية، ما التزموا بالواجبات العامة في الدولة والموالاة بعضهم لبعض. فلهم مالنا

الحقوق العامة المتساوية، ما التزموا بالواجبات العامة في الدولة والموالاة بعضهم لبعض. فلهم مالنا وعليهم ما علينا. بل ان الاسلام لم يقف عن تفصيل الحقوق والواجبات العادلة، وانما دعا الى تجاوز العدل القانوني نحو فضيلة الأخوة والبر والقسط.. «ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين»(١٤).

ونلاحظ في دستور الجبهة وبيانها الختامي وخطاب أمينها العام انه يركز على المساواة في الحقوق المدنية في السياسة بين الجميع، مسلمين وغير مسلمين، وان مختلف وثائق الجبهة لا تتضمن أية اشارة سواء الى عقد الذمة، أو الى مسألة الجزية.

● في أدبيات حزب التحرير الاسلامي نقرأ موقفا مغايرا، يعبر عنه مشروع دستور الدولة الاسلامية الذي وضعته قيادة الحزب، وقالت عنه أنه مأخوذ من كتاب الله وسنة رسوله(١٥). تستوقفنا في ذلك المشروع المواد التالية، المتعلقة بموضوع المساواة بين المسلمين وغيرهم:

- المادة ٢٠: محاسبة الحكام من قبل المسلمين حق من حقوقهم وفرض كفاية عليهم- ولغير المسلمين من أفراد الرعية الحق في اظهار الشكوى من ظلم الحكام لهم، أو اساءة تطبيق أحكام الاسلام عليهم.

- المادة ١٠٣: لكل من يحمل التبعية، اذا كان بالغا عاقلا، الحق في أن يكون عضوا في مجلس الأمة، رجلا كان أو امرأة، مسلما كان أو غير مسلم، الا أن عضوية غير المسلم قاصرة على اظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من اساءة تطبيق الاسلام.

- المادة ١٠٥: الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا يحق لغير المسلمين في الشورى. وأما ابداء الرأي، فانه يجوز لجميع أفراد الرعية، مسلمين وغير مسلمين.

- المادة ١٤٠: تجبى الجزية من الذميين، وتؤخذ على الرجال البالغين اذا كانوا يحتملونها، ولا تؤخذ على النساء ولا على الأولاد.

- المادة ١٤٢: تستوفى من المسلمين الضريبة التي أجاز الشرع استيفاءها لسد نفقات بيت المال... ولا تؤخذ من غير المسلمين ضريبة مطلقا، ولا يحصل منهم مال الا الجزية.

ونحن نلاحظ في مشروع الدستور أنه يحاول الاتجاه ناحية توسيع قاعدة المشاركة السياسية، فيتبنى الحق في اقامة الأحزاب السياسية (المادة ٢١) ويسمح للمرأة بدخول مجلس الشورى، ومباشرة كافة حقوق المشاورة، لكنه يتخذ موقفا مختلفا تجاه غير المسلمين، من حيث أنه يسمح لهم -فقط- بحق «الجؤار» فقط في مجلس الشورى الاسلامي.

يلفت نظرنا أيضا في هذا الصدد أن أحد الباحثين الشبان قدم رسالة حول الجماعات الاسلامية المعاصرة الى الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، أشار في ثناياها الى موقف حزب التحرير من تمثيل غير المسلمين في مجلس الشورى، للشكوى من ظلم الحكام، فاستكثر هذا التمثيل واعترض عليه، محتجا بأن مجلس الشورى من أركان الحكم، فلا يصح أن يتقدم الى عضويته كافر، حتى لا يحكم كافر مسلما. وقال أيضا أن مجلس الشورى تبحث فيه قرارات الحكومة الاسلامية، فكيف يصح أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر، بحكم عضويته فيه؟ (١٦).

الدستور الايراني والجماعة الاسلامية في باكستان:

خارج العالم العربي، هناك نموذجان لا ينبغي اغفال أي منهما، يتمثل أحدهما في موقف الثورة الاسلامية في ايران، والثاني في موقف الجماعة الاسلامية في باكستان، وسنحاول هنا أن نستجلي الموقفين بالقدر الذي تسعفنا به المراجع المتاحة.

يعرض الدستور الايراني موقف الثورة من غير المسلمين على النحو التالي (١٧):

تنص المادة الثالثة على أن من أهداف الحكومة «ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون» (بند ٧) ورفع التمييز غير العادل، واتاحة الفرص للجميع في كل المجالات المادية والعفوية».

- تنص المادة ١٢ على أن المذهب الرسمي لايران هو الجعفري الاثنى عشري «وأما المذاهب الاسلامية الأخرى، والتي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فانها تتمتع باحترام كامل. واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم الاسلامية حسب فقههم. ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الاسلامية والأحوال الشخصية، وما يتعلق بها من دعاوى المحاكم».

- تنص المادة ١٣ على أن «الايرانيين الزرادشت واليهود والمسيحيين وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها وتتمتع بالحرية في أداة مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون. ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية.

- تشير المادة ١٤ على الآية القرآنية «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم، ان الله يحب المقسطين»، وتقدر بعدها انه: على حكومة جمهورية ايران الاسلامية وعلى المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالاخلاق بالسنة والقسط والعدل الاسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الانسانية. تسري هذه المادة على الذين لا يتآمرون ولا يقومون بأي عمل ضد الاسلام أو ضد جمهورية ايران الاسلامية.

- تنص المادة ٦٤ على تمثيل الزرادشت واليهود، كل على حده، بنائب واحد في مجلس الشورى الاسلامي، وينتخب المسيحيون الاشوريون والكلدانيون معا نائبا واحدا، وينتخب المسيحيون الارمن في الجنوب والشمال كل على حده نائبا واحدا. وفي حالة ازدياد افراد اي من الاقليات، فانه تتم كل عشر سنوات اضافة نائب واحد عن كل ١٥٠ الف نسمة اضافية.
- تنص المادة ٦٧ على اداء النواب لليمين القانونية المتمثلة في القسم بالقرآن الكريم. ويشير النص الى أن «نواب الاقليات الدينية يؤدون اليمين مع ذكر كتابهم السماوي». (١٨)

والحق أننا لا نجد في البناء الدستوري أو القانوني للثورة الايرانية ما يتعارض مع مبدأ المساواة بين مواطني الدولة. بل نحسب أن هذا البناء أقام صيغة للمواطنة تظلل الجميع بغير استثناء. غير أن خصوصية الثورة الايرانية هي التي حجبت بروز هذا الوجه بالشكل الكافي، بحيث يترجم الواقع السياسي التصميم الدستوري أو القانوني الذي تبنته الثورة. أعني أن مشاركة غير المسلمين ليست ظاهرة في العمل السياسي، ولئن كان لهؤلا وجودهم في مجلس الشورى، بحيث مثلوا بأربعة أعضاء من بين ٢٧٠ نائبا، الا أن حضورهم ليس ظاهرا في بقية أرجاء المسرح السياسي (الأحزاب أو مجلس الوزراء أو مجلس صيانة الدستور على سبيل المثال).

هنا تمارس خصوصية الثورة الايرانية دورها، من حيث أنها في الضمير الشيعي أقامت أول دولة للمذهب الجعفري منذ ١٢ قرنا، أي منذ اختفاء الامام الثاني عشر، ولئن انحاز البويهيون أو بعض ملوك فارس أو الصفويون الى المذهب الجعفري، الا أن تلك ممالك لم تقم على أكتاف الفقهاء، ولم تباشر فيها ولاية الفقيه، ولم يستحق أحد من حكامها أن يحمل لقب نائب الامام، بالمفهوم الفقهي والسياسي معا، ذلك حدث فقط في ظل ثورة ١٩٧٩، التي نحن بصددها.

في ظل ذلك التعطش التاريخي لاقامة الدولة، وممارسة الفقيه للولاية، يظل مفهوما ومبررا الا يكون الوعي السياسي مهيأ لقبول فكرة مشاركة غير المسلمين في الحكم، رغم أن الدستور والقانون لا يحولان دون ذلك، بل انه ليس في الدستور نص يشترط الاسلام في رئيس الوزراء أو الوزراء.

ومن خلال دراسة ميدانية قمت بها، فقد تبينت أن هذه الخصوصية لم تفسح المجال ليس فقط أمام غير المسلمين للمشاركة في الحكم، ولكنها أيضا حالت دون اسهام المسلمين السّنة في صناعة القرار السياسي، بحيث لا نكاد نجد بينهم وزير أو سفير أو شخصية سياسية بارزة على أي مستوى، رغم أنهم ممثلون في مجلس الشورى بسبعة أعضاء. وربما أسهم في ذلك أيضا أن الذاكرة الشيعية ما زالت تستذكر تجربة الشيعة مع الدولة العثمانية، التي كانت تستبعدهم من وظائفها في الولايات التابعة لها، والعراق في مقدمتها.

مع ذلك فان الباحث المنصف لا يسعه الا أن يقرر أن أهل السنة وغير المسلمين يشاركون غيرهم على قدم المساواة في الحياة السياسية والمدنية في ظل الواقع الايراني الراهن، وان ما يقال عن سوء معاملة اليهود أو حتى البهائيين لا يقوم على أساس كونهم يهودا أو بهائيين، وانما ما يلحق بهم من ضرر يستند الى سبب آخر، هو أن بعض هؤلاء وهؤلاء كانوا في مقدمة الذين عادوا الثورة وتآمروا

عليها. اما من دونهم من اهل هذه الملة أو تلك فانهم يمارسون حياتهم العادية، واسهامهم واضح في النشاط التجاري بوجه أخص.

مع ذلك، فينبغي أن نسجل لتجربة الثورة الايرانية أنها انحازت في دستورها الى مبدأ المساواة، بين المسلمين وغيرهم في الحقوق المدنية والسياسية. مما كفل لغير المسلمين حق التصويت والتمثيل في مجلس الشورى الاسلامي، وهو ما تحتفظ ازاءه تيارات اسلامية أخرى، حسبما سنرى.

فيما يتعلق بموقف الجماعة الاسلامية بباكستان، فان آراء العلامة أبو الأعلى الودودي ــ مؤسسها ــ لا تزال تمثل العمود الفقري لبنائها الفكري، كما أن آراء وكتابات الأستاذ حسن البناء تظل هي المرجع في المنهج الفكري لجماعة الاخوان.

وبين أيدينا رسالتان للأستاذ المودودي يتعرض فيهما للموضوع الذي نحن بصدده، احداهما بعنوان «تدوين الدستور الاسلامي» كتبها سنة ١٩٥٢، والثانية بعنوان «حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية»، وقد أصدرها في سنة ١٩٤٨، ابان اعداد دستور دولة باكستان الوليدة، التي لم يكن قد انقضى أكثر من عام على ظهورها في الساحة الدولية. والرسالتان نشرتا ضمن كتاب ضم رسائل أخرى لمؤسس الجماعة الاسلامية، انصبت حول موضوع النظام السياسي للدولة الاسلامية (١٩).

تحت عنوان «المواطنة»، كتب الأستاذ المودودي يقول ان الاسلام «ألقى على كواهل المسلمين تبعة حمل نظامه كله، فانهم هم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام، الذي ينفذ فيهم قانونه كله».

ويبني على كونهم حملة النظام المتمثلين لأحكامه المطالبين بالتضحية دفاعا عنه، انه «يخولهم وحدهم الحق في أن ينتخبوا أولى الأمر لهذه الدولة، ويشتركوا في البرلمان ــ مجلس الشورى ــ المدبر لشئونها، وأن توسد اليهم مناصبها الرئيسية لتسير سياسة هذه الدولة الفكرية وفقا لمبادئها الأساسية» (ص ٣٠٢).

وهو يستند في رأيه هذا على «أننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلا يدل على أن أحدا من أهل الذمة انتخب عضوا لمجلس الشورى، أو ولي حاكما على قطر من أقطار الدولة، أو قاضيا عليه، أو وزيرا لشعبة من شعب الحكومة، أو ناظرا عليها، أو قائدا في الجنود، أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليف، مع أن عصر النبي لم يكن خاليا من أهل الذمة، بل كان عددهم قد بلغ عشرات الملايين في عهد الخلافة الراشدة. فلو كان الاشتراك في كل هذه الأمور من حقهم، لما بخسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من هذا الحق، ولا قعد عن أدائه أتباعه وصحابته مدة ثلاثين سنة. (ص ٣٠٣)

ويرى الأستاذ المودودي أن القانون الاسلامي يقسم رعاياه من غير المسلمين الى ثلاثة أصناف:

أولها الذين يدخلون في كنف الدولة بعقد صلح أو معاهدة، وثانيها المغلوبون بعد الهزيمة في الحرب، أي من فتحت بلادهم عُنوة، وثالثها الذين ينضمون الى الدولة الاسلامية بغير طريقي الصلح أو الحرب.

وهو يقرر بعد ذلك أن الاسلام كفل لهؤلاء كافة الحقوق والحريات، أسوة بالمسلمين، باستثناء بعض الحقوق السياسية، التي سبقت الاشارة اليها في عرض رأيه بخصوص مسألة المواطن. إذ كرر القول بأن «الذين لا يؤمنون بمبادىء الاسلام لا يحق لهم تولي رئاسة الحكومة، أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في إنتخاب الرجال لهذه المناصب كغيرهم من الناخبين لكنه أضاف «أنه يجوز أن يمنح هؤلاء حقوق العضوية والتصويت في المجالس البلدية والمحلية، لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة، وانما تكون وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية» ص ٣٥٩ـ ٣٦٠.

ملاحظـات أخيـرة :

ثمة ملاحظات يجدر التنبيه اليها في ختام هذا العرض، أوجزها في النقاط التالية:

أولا: اننا نفضل أن يكون مدخلنا الى بحث موضوع علاقة المسلمين بغيرهم في المجتمع الاسلامي، من باب العدالة وليس من باب المساواة. لأن مقتضى العدالة أن يعطى كل ذي حق حقه كاملا في ظل الظروف الموضوعية التي تحيط به، بينما مقتضى المساواة يفترض تماثلا بين الطرفين في الشكل والموضوع. ورفع شعار المساواة بين الأكثرية والأقلية في الحكم ـ مثلا ـ قد يعد انتهاكا لمقتضى العدل، وقد تقودنا دعوة المساواة الى عدم التمييز بين المسلمين والمسيحيين في الوظائف ذات الصبغة الدينية أو وثيقة الصلة بالاعتقاد، بينما العدل ـ والعقل ـ يقتضيان غير ذلك. بالمثل فربما استجابة لشعار المساواة قد نسمع صوتا يطالب باجازة زواج الكتابي من المسلمة، قياسا على السماح للمسلم بالزواج من الكتابية (وهي الدعوة التي يرددها البعض في لبنان)، لكننا نحسب أن ذلك مما لا يجيزه العدل. من حيث أن المسلم عندما يتزوج من كتابية فهو يرتبط بمن يعترف بدينه ونبيه، ويطالب باحترام اعتقاد الزوجة. وفي ذلك ذهب بعض الفقهاء مذاهب شتى، فمن قائل أن الزوج المسلم ينبغي ألا يفاتح الزوجة الكتابية في أمر اسلامها، حتى لا تكون هناك شبهة اكراه، ومن قائل أنه يطالب بتأمين ذهابها الى الكنيسة ما أرادت ذلك. وقائل انه لا يحق له أن يمنعها من شرب الخمر الذي يجيزه دينها، وان جاز له أن ينصحها... هذا الوضع يختلف اذا ما تم الزواج بين الكتابي والمسلمة، لأن الكتابي لا يعترف بدين المسلمين ولا بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، مما قد يؤدي في نهاية الأمر الى تعويق التزامها بشعائر الاسلام، أو الى اخراجها من الملة تماما.

في مثل هذه الحالات وأشباهها، تصبح دعوة المساواة شعارا براقا ومعيارا مغلوطا، ويظل «العدل» هو المعيار الأكثر موضوعية وانصافا.

نحن نتحدث عن تنظيم وتصنيف Classification، ولا نتحدث عن أفضلية أو تمييز Discrimination. وبالتالي فان تناول التفاصيل ينبغي أن ينطلق من الوعي بهذا المفهوم، وأن يظل الهدف هو احترام كافة الحقوق، في التزام كامل بمقتضى العدل والقسط.

ثانياً: من المهم أيضا، ونحن نقرأ اتجاهات الفصائل الاسلامية تجاه غير المسلمين، أن نفرق بين ما هو شريعة وبين ما هو فقه. أعني بين ما هو منطلق من دليل شرعي من الكتاب والسنة يلزمنا ويحتج به علينا، وبين ما هو اجتهاد بشري لا يلزمنا في شيء، وانما يظل منسوبا الى أصحابه. فضلا عن أنه ينبغي أن يقاس بعيار النصوص الشرعية، فان اتفق مع نصها ومقصودها قبلناه، وان تعارض مع هذا أو ذاك نحياه جانبا.

فاذا اعتبر القرآن الكريم أن الحفاظ على كرامة الانسان، من حيث هو انسان بصرف النظر عن جنسه أو دينه، أحد محاور الخطاب الاسلامي للبشر، واذا دعانا البيان الالهي الى البر بكل من لا يعتدي على المسلمين أو يفتنهم في دينهم، فان كل كلام أو اجتهاد في موضوع غير المسلمين، ينبغي أن يقاس على مثل هذه المعايير والضوابط. وبالتالي فان الكثير من الآراء التي مررنا بها، تصبح قابلة للنقد والنقض، لمجرد أنها قد تمثل مساساً بكرامة الانسان، أو انتهاكا كالمقتضى البر الذي دعينا اليه بأمر الشارع وحكمه.

ثالثاً: ان محيط الاجتهادات الفقهية في موضوع غير المسلمين واسع بغير حدود، ويستطيع الباحث أن يرصد في مسيرة الفقه الاسلامي كافة الاتجاهات والاحتمالات الايجابية والسلبية، وهو أمر لا غضاضة فيه ولا حرج. بل نحسبه من علامات خصوبة الفقه الاسلامي وثرائه غير المحدود، فضلا عن أنه ينبغي ألا يؤرقنا، طالما أن لدينا معياراً للحكم والفرز ــ متمثلاً في النصوص الشرعية ــ كما أن لدينا ضوابط للاستدلال والاستنباط، مقررة في علم أصول الفقه. غير أن ما ينبغي أن يثير انتباهنا هنا هو: لماذا في ظروف معينة تطفو على السطح أكثر الاجتهادات سماحة واعتدالا، بينما في ظروف أخرى لا تروج بين الناس سوى أكثر الاجتهادات تشددا وعسفا؟

لقد عرضنا تفسيرين لآية الموالاة في سورة المائدة «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» رأى فيها الشيخان الغزالي والقرضاوي دعوة الى عدم التعاون مع المحاربين الذين يناصبون المسلمين العداء، ورأى فيها الأستاذ سيد قطب حكما عاما يدعو الى المفاصلة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وتبنت جماعة الجهاد تفسير الأستاذ قطب. وتلقفه باحث آخر، وروج له كما رأينا، وظاهر الأمر أنه التفسير الأكثر انتشارا وقبولا بين شرائح الشباب في زماننا.

ألا يدعونا ذلك لأن نتوجه بأبصارنا وباهتمامنا الى «المناخ» الذي يحتفي بدعوة المفاصلة والقطيعة، ويدير ظهره لنداء البر والمودة والتلاقي على الخير؟

ألا يحثنا ذلك على توسيع دائرة البحث لنتناول طبيعة المرحلة الرديئة التي نمر بها، وعناصر السلب التي تستشري فيها، والتي تشجع أو تعزز أمثال تلك التوجهات المرضية، والأفكار التي تهدد سلامة البناء الاجتماعي، ناهيك عن انتهاكها لمقاصد الشريعة وغاياتها.

رابعاً: اننا لكي نضع الأمور في نصابها الصحيح، ينبغي أن نلفت النظر الى أن تيارات «الصحوة»، التي تنحو الى العسف والقطيعة في التعامل مع غير المسلمين، انطلقت من موقف لا يخلو من عسف أيضا تجاه بقية المسلمين أنفسهم. فهذه التيارات هي ذاتها التي تتبنى فكرة جاهلية المجتمع بأسره، ومن عباءة الجاهلية خرجت دعوة التكفير. وقسوة هذه المدرسة على المسلمين لا تقل عن قسوتهم على غير المسلمين، من حيث أن مقولات رموزها تطعن في ايمان عامة المسلمين وتجرح سلامة اعتقادهم، في حين يخرجهم البعض من الملة والعياذ بالله. والكتب التي رجعنا اليها في رصد موقف تيارات الصحوة من غير المسلمين، تحاكم المسلمين أصلا، وماجورهم على غير المسلمين الا «عطفة» متفرعة عن ذلك الطريق، مما قد يحتاج الى بحث مستقل.

ما أريد أن ألفت النظر اليه هو أن المشكلة أكبر، وأن الزاوية التي نتحدث عنها جزء من كل، وأن كيفية التعامل مع ذلك الكل وعلاج أمراضه ينبغي أن يظل شاغلا أساسيا لأهل السياسة والعلم، وليس فقط لأهل الضبط والربط، أو أهل الأمن والقمع، في قول آخر!

ونقطة البدء في ذلك البحث الذي ندعو اليه هي: لماذا ينحو شباب الظاهرة الاسلامية ناحية أكثر الآراء تطرفا وعسفا، تجاه كل ما هو قائم؟.. وهل هم الجناة الأصليون في القضية أم أنهم مجني عليهم، بينما الذين يحاكمونهم أو يحكمونهم هم الجناة الحقيقيون؟

خامساً: ان الباحث الذي يتصدى لموضوع غير المسلمين، لا يسعه الا أن يعترف بالحاجة الملحة الى معالجة للموضوع أوسع وأكثر عصرية، لا تستهدف فقط تحديد موقف واضح من قضايا المواطنة والجنسية والجزية وعقد الذمة وما الى ذلك، ولكنها تهدف أيضا الى تنقية التراث من بعض الشوائب التي تعتريه في هذا الصدد، ومراجعة بعض الاجتهادات الفقهية التي لا نحسبها أفضل تعبير عن أحكام الشريعة ومقاصدها. أخص بالذكر في هذا الصدد الكثير من الآراء التي وردت في كتاب فقيهنا الجليل ابن قيم الجوزية «أحكام أهل الذمة»، وهو الكتاب الذي ألف «في ظلال» الحروب الصليبية وزحف التتار على العالم الاسلامي، والملابسات المختلفة التي أحاطت بهذين الحدثين الكبيرين.

واذ أحسب أن المجتمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية في عمان قد تصدى لبحث هذا الموضوع، فيما نتمنى أن يحقق الهدف المرجو، فاننا لا نستطيع أن نغفل جهودا وبحوثا أخرى أضاءت الكثير في ذلك الميدان، ففضلا عما كتبه الشيخان الغزالي والقرضاوي، فان كتاب الدكتور عبدالكريم زيدان حول أحكام الذميين والمستأمنين يحتل مكانة جليلة، وما كتبه الدكتور محمد فتحي عثمان حول حقوق الانسان في الاسلام، ودعوته التي أطلقها لمراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بغير المسلمين، تمثل نقلة هامة في هذا الميدان، ينطبق ذلك أيضا على كتاب الدكتور صبحي محمصاني حول الاسلام والعلاقات الدولية، وبحث المرحوم الدكتور اسماعيل الفاروقي حول حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية، وما كتبه الأستاذ محمد جلال كشك بعنوان خواطر مسلم في مسألة الأقليات. واسمحوا لي أن أضيف الى القائمة كتابا متواضعا يتصل بالموضوع بعنوان «مواطنون لاذميون»، ذلك غير ما سقط من القائمة من كتب وأبحاث.

أعني أن ثمة جهدا علميا يحاول أن يخترق السحابات والغيوم، بالقدر المتاح من الأنوار الكاشفة أو الشموع، لكن كفاءة الارسال وحدها لا تكفي ـ ان تحققت ـ لأن من المهم أن يكون الاستقبال أيضا على ذات المستوى من الكفاءة، فضلا عن كفاءة أخرى تظل مطلوبة في قنوات الوصل بين المرسل والمستقبل!

الهوامــش

(١) مجموعة الرسائل للامام الشهيد حسن البناء (طبعة مؤسسة الرسالة ــ بيروت) ص ٢٠٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٣٦ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ .
(٤) مذكرات الدعوة والداعية ص ٢٢٤ .
(٥) اللقاءات تمت مع كل من الأستاذ محمد حامد أبو النصر المرشد الحالي للاخوان ، والأستاذ فريد عبدالخالق من أعضاء مكتب الارشاد السابقين في عهد الأستاذ البناء رحمة الله ، والأستاذ صلاح شادي من أوائل القيادات الاخوانية .
(٦) صادر عن دار الكتب الحديثة بالقاهرة ط ٣ سنة ١٩٦٥ .
(٧) صادر عن مكتبة وهبة بالقاهرة ــ ط أولى سنة ١٩٧٧ .
(٨) دار الشروق ببيروت ط ١٠ .
(٩) الناشر مجهول ، والكتاب صادر بمناسبة مرور ٥٠ عاما على تأسيس جماعة الاخوان المسلمين (١٣٩٩ هـ ــ ١٩٧٩ م) .
(١٠) في ظلال القرآن ج ٣ ص ١٦٢٠ .
(١١) المصدر السابق ج ٢، ص ٩٠٧، وما بعدها .
(١٢) الكتاب صادر عن «دار الزهراء» بالقاهرة ــ ومؤلفه قاض شاب اسمه عبد الجواد ياسين .
(١٣) دستور الجبهة الاسلامية القومية ص ٠٧ .
(١٤) خطاب الأمين العام للجبهة الاسلامية القومية الدكتور حسن الترابي ــ من مطبوعات الجبهة ص ٩ و ١٠ .
(١٥) مشروع الدستور قدم الى قيادة الثورة الايرانية سنة ١٩٧٩ ، وطبع مع ملاحظات حزب التحرير على المشروع الدستور الايراني الذي نشر آنذاك .
(١٦) الرسالة للباحث حسين محمد جابر، وقد طبعت في كتاب بعنوان: الطريق الى جماعة المسلمين ، دار الدعوة بالكويت ، طبعه ثانية ، ص ٣١٠ .
(١٧) مرجعنا في ذلك هو الترجمة العربية للدستور الصادرة عن وزارة الارشاد الاسلامي والصادرة في طهران سنة ١٤٠٣ هجرية .
(١٨) التعديلات التي أدخلت على الدستور السوداني في سنة ١٩٨٣ تطبيقا للشريعة في ظل حكم الرئيس السابق نميري ألزمت الجميع بالقسم على القرآن الكريم بما في ذلك المسيحيين و الوثنيين !
(١٩) الرسالتان نشرتا ضمن كتاب للأستاذ بعنوان: نظرية الاسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، من اصدارات مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٩٦٩ م .

الصحوة الاسلامية والمواطنة والمساواة

الاستاذة زينب الغزالي الجبلي

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد، فقد وقفت متحيرة، اليوم وصلتني الدعوة لحضور هذه الندوة، هل ألبي أم أعتذر؟ فقد قرأت بين سطورها اتهاما للصحوة الاسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، والقرن الرابع عشر، ولكني وجدت نفسي تميل الى تلبية الدعوة، لانني أحب وأحرص على أن أبلغ الحق للناس جميعا، وها أنا مع الموضوع الذي اختير لي لأتكلم فيه، متأملة متعجبة، لأن عنوانه «الصحوة الاسلامية والمواطنة والمساواة». ثم قلت في التفاصيل أنه لا يزال هناك هواجس قوية لدى العرب غير المسلمين والنساء وبما فيهم المسلمات، من موقف الحركة الاسلامية المعاصرة بين موضوع المواطنة والمساواة. وتهدف هذه الورقة الى اجلاء هذا الموقف أو المواقف تجاه الجماعات غير المسلمة، وتجاه المرأة المسلمة في الوطن العربي وحقوقها.

كانت دهشتي شديدة، فتلك كلمات توحي بأن الصحوة الاسلامية مدانه، وانها في قفص الاتهام، وهنا اقتنعت بالحضور لمؤتمركم هذا وفي بلدكم هذا. وأقول ابتداء نحن لا نقبل الوضع بهذه الصورة، ومن واجبنا أن نبين للناس أننا أصحاب رسالة وأمناء أمة، ولنا في رسول الله أسوة حسنة، وتعاليم القرآن الكريم وسنة الرسول الامين تلزمنا أن نبين للناس طريق الله وهديه. وحقيقة تلك الصحوة الاسلامية التي حمل لواءها ونادى بها الامام الشهيد حسن البنا، في منتصف القرن الرابع عشر الهجري، بعد غيبة الخلافة الاسلامية بفعل يهود الدونمة بزعامة ربيبهم مصطفى كمال أتاتورك، ثم تجددت وتدفقت هذه الصحوة باستشهاد الامام البنا، ثم رفعت لها رايات وزكتها دماء عزيزة أهرقت باستشهاد رجال صدقوا ما عاهدوا عليه في سجون الطغاة الجبابرة، تحت تفاصيل التعذيب، فاقبل الشباب من الرجال والنساء، يحملون ألوية الدعوة والنداء للصحوة المشكو في حدها الآن من ندوتكم هذه!

وانني لاقرر هنا للمتململين من تلك الصحوة الرشيدة ان عليهم ان يعيدوا قراءة كتاب الله من جديد وان يعيدوا السنه المطهرة من جديد وعندئذ سيدخلون ان شاءالله في صفوف الصحوة المباركة، وان كانوا من غير المسلمين فنحن نسألهم اولا كيف عشتم مع المسلمين في بلاد الاسلام بعد ان استنقذتكم جيوشهم في مصر من ذل الرومان وسياطهم وهم اخوانكم في العقيدة؟ كيف عشتم معنا في اليمن وفي المغرب وفي ادنى الارض واقصاها؟

لقد تعجبت اشد العجب ان تقول الدعوة التي وصلتني من ندوتكم هذه هناك هواجس قوية لدى العرب غير المسلمين والنساء، وبين قوسين «بما فيهم المسلمات»، هذه الهواجس ممن؟ من الحركة الاسلامية المعاصرة؟ من موضوع المواطنة والمساواة؟ تعجبت من احوال المسلمات هنا، فهذا امر خطير وخطير جدا، ولا اتصور مطلقا ان واحدة من المسلمات قد اشتكت خوفا من الصحوة الاسلامية التي تنادى بعودة الاسلام الى حياة الناس والى حياة المسلمين، اما غير المسلمين من

الناصرى واليهود فأقول لهم مهلا ايها الناس... اننا معاشر المسلمين حملة امانة، وامناء امة ائتمنها الله على اهل الارض جميعا. ونحن مأمورون بأن نعدل بين الخلق بالحق. قال تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا» (البقرة ١٤٣).

فان ابى الناس ان يطيعوا الله ورسوله بعد ان امروا بذلك فلهم ما لنا وعليهم ما علينا، في كل ماديات الحياة، ما داموا قد رضوا بالحياة معنا على ارض واحدة.

وانني اقرر هنا، اننا ابدا لن نعامل النصارى واليهود والشيوعيين الكفرة والوثنيين، كما تعامل حكوماتهم الاقليات المسلمة في مواطن اغلبياتهم، لان عقيدتنا تأمرنا بالعدل في كل الناس. فلا تتوجسوا خيفة يا اهل الكتاب. اما المسلمون الذين يخافون الصحوة الاسلامية فان كانوا قد قالوها، فندعوا الله لهم بالتوبة والرجعة الى الحق. ونقول لغير المسلمين، حتى ولو بادرونا بالعداوة والبغضاء «ولا يجرمنكم شنان قوم على الا تعدلوا، اعدلوا اقرب للتقوى» (المائدة ٨).

ان الاسلام يرفض ابتداء أن تكون للمرأة المسلمة قضية منفصلة عن الرجل، فموقفهما أمام الله سواء، ومسؤوليتهما واحدة. يقول الله تعالى «فاستجاب لهم ربهم انى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض» آل عمران ١٩٥. ويقول تعالى «ان المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات، والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات، والخاشعين والخاشعات، والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين فروجهم والحافظات، والذاكرين لله كثيرا والذاكرات، أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما» الأحزاب ٣٥.

ان الاسلام لا يقبل أن تهان المرأة أو تعود أمة مستعبدة كما كانت في الجاهلية، قبل أن يحررها الاسلام ويجعل أمير المؤمنين وهو أعلى سلطة في الدولة الاسلامية يقبل يدها، لأنها أمه، ويشاورها في كل أمور الدولة، سياسية واجتماعية وأسرية ودولية. ان المرأة ان كانت قد استعبدت في عوالم الدنيا غير المسلمة، فهي في الاسلام في مقامها العالي من شريعته، فالجنة تحت أقدام الأمهات بنص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي أولى الناس بحسن الصحبة، رددها رسول الله ثلاثا عندما سأله صحابي «من أحق الناس بحسن صحابتي» قال أمك، قال ثم من؟ قال أمك. ثم من؟ قال أبوك». والنساء في الاسلام شقائق الرجال، والرسول الكريم قد استثار أم سلمه في أمر كان من أخطر أمور المسلمين وأخذ بمشورتها يوم الحديبية ونزل على رأيها جميع الصحابة. فالمرأة في الاسلام قمة شاهقة تناطح معاليها معالي الرجال كل في تخصصه. فهل للمرأة المسلمة مع دينها وعقيدتها قضية؟ مهلا أيها الناس.

ان من امارات نجاح الصحوة الاسلامية، ان المرأة المسلمة غدت في يقظة الصحوة، عاملا مهما لانجاحها. ألم تشهدوا قوافل الملتزمات بدينهن في الجامعات، وفي الادارات الحكومية، وفي الأماكن العامة، وفي الشوارع، وفي كل مكان؟ ألم تشهدوا المناديات بالعودة الى الحق والرجعة عن الباطل. ان المرأة المسلمة اليوم، علم في قوافل الصحوة الاسلامية، وانها لمشعل على الطريق.

«حقوق أهل الذمة في ديار المسلمين»

ونعود الى موضوع الدراسة الاساسي، وهو الحديث عن غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، وموقف الصحوة الاسلامية من الاقليات، فنقول ابتداء انه ليس هناك دين منزل من عند الله، أو مذهب من المذاهب، اهتم بالحفاظ على حقوق الاقليات مثلما اهتم الاسلام، الى الدرجة التي يقول فيها نبي الاسلام «من آذى ذميا فقد آذاني». ان القرآن الكريم وضع حدود العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، يقول الله تعالى «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين فاؤلئك هم الظالمون» الممتحنة ٨، ٩. فالبر والقسط مطلوبان للناس جميعا من المسلم، حتى ولو كانوا كفارا بدينه. ما لم يقفوا في وجهه، ويحاربوا دعاته، ويضطهدوا أهله.

ولأهل الذمة في ديار المسلمين حقوق أولها :

١ــ حق الحماية: الحماية من كل عدوان خارجي ومن كل ظالم داخلي، حتى ينعموا بالامان والاستقرار، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول «من آذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»، رواه الخطيب باسناد حسن. ويقول صلى الله عليه وسلم «من آذى ذميا فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله»، رواه الطبراني.
فيجب لأهل الذمة ما يجب للمسلمين، وعلى ولي أمر المسلمين أن يوفر لهم هذه الحماية، فاذا جاء عدو يقصدهم بالحرب وجب على المسلمين الخروج لحربه، حتى ولو ماتوا دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم. وهذا رأي الامام ابن حزم الذي قال ان في ذلك اجماع الامة.

ومن المواقف العملية بما في ذلك موقف الامام ابن تيمية، رحمه الله، عندما تغلب التتار على الشام فذهب الامام ابن تيمية لقائد التتار يحدثه في اطلاق سراح الاسرى، فأمر القائد التتري باطلاق سراح أسرى المسلمين فرفض ابن تيمية وقال لا نرضى الا بافتكاك جميع الاسرى من اليهود والنصارى فهم أهل ذمتنا، ولن ندع أسيراً لا من أهل الذمة ولا من أهل الملة، فلما رأى اصراره وتشدده أطلقهم له (غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، للدكتور يوسف القرضاوي ص ١٠).

وأيضا يجب حماية أهل الذمة من الظلم الداخلي:
يقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه: «من ظلم معاهدا أو انتقص حقا أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه، فانا حجيبه يوم القيامة». رواه أبو داوود والبيهقي. ويقول علي بن أبي طالب، رضي الله عنه «انما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا

ودماؤهم كدمائنا». وفقهاء المسلمين من كافة المذاهب الاجتهادية صرحوا وأكدوا بأن على المسلمين رفع الظلم عن أهل الذمة والمحافظة عليهم

٢ ـ حماية الابدان والدماء: فدماء أهل الذمة وأنفسهم محرمة باتفاق المسلمين، وقتلهم حرام بالاجماع. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة، وان ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما». رواه البخاري وأحمد.
ولهذا أجمع فقهاء الاسلام على أن قتل الذمّي كبيرة من كبائر المحرمات.

٣ ـ حماية الاعراض: ان الاسلام يحمي عرض الذمي وكرامته كما يحمي عرض المسلم وكرامته، فلا يجوز لأحد أن يسب أو يشتم بالباطل أو يشفع عليه بالكذب أو يغتابه أو يذكره بما يكره في نفسه أو نسبه أو ملته أو غير ذلك. يقول الامام القراض: «فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام». كتاب الفروق للقراض ج٣ ص ١١.

٤ ـ حماية الأموال: ومثل حماية الأنفس والابدان والاعراض، حماية الاموال، وهذا ما اتفق عليه المسلمون في جميع المذاهب، وفي جميع الاقطار وفي مختلف العصور.
فمن سرق مال ذمّي قطعت يده، ومن غضبه عذر. وأعيدو المال الى صاحبه. ومن استدان من ذمّي فعليه أن يقضي دينه، فان مطله وهو غني حبسه الحاكم حتى يؤدي ما عليه، وبلغ من رعاية الاسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم انه يحترم ما يعدونه ـ حسب دينهم ـ مالا وان لم يكن كذلك في نظر المسلمين. فالخمر والخنزير لا يعتبران عند المسلمين مالا مثقوما، ومن أتلف لمسلم خمرا أو خنزيرا لا غرامة عليه ولا تأديب، بل هو مثاب مأجور على ذلك. ولا يجوز للمسلم أن يمتلك هذين الشيئين لا لنفسه ولا يبيعهما للغير. أما الخمر أو الخنزير اذا ملكهما غير المسلم فهما مالان عنده، فمن أتلفهما على الذمي غرّم قيمتهما. وهذا هو مذهب الامام أبي حنيفة.

٥ ـ التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر: ضمن الاسلام لغير المسلمين في ظل دولته كفالة المعيشة الملائمة لهم ولمن يعولونهم، لأنهم رعية للدولة المسلمة، وهي مسئولة عن رعاياها، ففي العقد الذي كتبه خالد بن الوليد لأهل الذمة بالحيرة بالعراق وكانوا من النصارى، وجدت لهم أيما شيخ وقف عن العمل أو اصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت بزيته وعيل من بيت مال المسلمين هو وعياله. وقد كان هذا في عهد الصديق أبي بكر. وفي حضور عدد كبير من الصحابة وقد كتب خالد بن الوليد الى أبي بكر. ولم ينكر عليه أحد. ومثل هذا أيد اجماعا.

ورأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه شيخا يهوديا يسأل الناس، فسأله عن ذلك، فعرف ان الشيخوخة والحاجة الجأتاه الى ذلك، فأخذ به وذهب به الى خازن بيت مال المسلمين، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال بما يكفيهم ويصلح شأنهم. وقال عمر في ذلك: ما أنصفناه اذا أخذنا منه الجزية شابا، ثم نخذله عند الهرم.

ومر عمر في طريقه من أرض دمشق بقوم مجذومين من النصارى، فأمر ان يعطوا من الصدقات وان يجرى عليهم القوت ـ أي تتولى الدولة القيام باطعامهم، ومؤونتهم بصفة منتظمة. وبهذا يقرر الضمان الاجتماعي في الاسلام، باعتباره مبدأ عاما، يشمل أبناء المجتمع جميعا، مسلمين وغير مسلمين. ولا يجوز أن يبقى في المجتمع المسلم انسان محروم من الطعام أو الكساء أو المأوى أو العلاج، لأن دفع الضرر عنه واجب ديني، مسلما كان أو ذميا.

٦ ـ حرية الدين: من حقوق أهل الذمة في المجتمع الاسلامي، حرية الاعتقاد والتعبد، فلكل ذي دين دينه ومذهبه. فلا يجبر على ترك دينه ولا نضغط عليه ليتحول الى الاسلام. وأساس ذلك قول الله تبارك وتعالى «لا اكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي»، البقرة ٢٥٦.

وقوله «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» يونس ٩٩.

ولم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول اجبار أهل الذمة على الدخول في الاسلام، وشهد بذلك المؤرخون الغربيون أنفسهم.

وقد صان الاسلام لغير المسلمين معابدهم، ورعى حرمة شعائرهم، وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى أهل نجران من النصارى اشتمل على أن لهم جوار الله وذمة رسوله على أموالهم وملتهم وبيعهم أي كنائسهم.

وكان ما يطلبه الاسلام من غير المسلمين أن يراعوا مشاعر المسلمين وحرمة دينهم.

٧ ـ حرية العمل والكسب: يتمتع أهل الذمة في ديار المسلمين بحرية العمل والكسب، ولا حرج عليهم من مزاولة ما يرتأون من المهن الحرة... ومباشرة ما يريدون من ألوان النشاط الاقتصادي مثلهم مثل المسلمين تماما. وقد قرر الفقهاء أن أهل الذمة في البيوع والتجارة، وسائر عقود المعاملات المالية كالمسلمين، ولم يستثنوا من ذلك الا عقد الربا فانه محرم عليهم كالمسلمين. ويمنع أهل الذمة من بيع الخمور والخنازير في احصار المسلمين، وفتح الحانات فيها لشرب الخمر، فيسهل تداولها أو ادخالها الى احصار المسلمين على وجه العلن والظهور. ولو كان ذلك لاستمتاعهم الخاص سدا لذريعة الفساد واغلاقا لباب الفتنة.

٨ ـ تولي وظائف الدولة: لاهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، الا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالامارة ورئاسة الدولة والقيادة في الجيش والقضاء بين المسلمين والولاية على الصدقات ونحو ذلك.

فالامارة او الخلافة رئاسة عامة في الدين والدنيا، ولا يعقل ان ينفذ احكام الاسلام ويرعاها الا مسلم. وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا. بل هو عمل من اعمال العبادة في الاسلام. اذ الجهاد في قمة العبادات الاسلامية، والقضاء انما هو حكم الشريعة الاسلامية. ولا يطلب من غير المسلم ان يحكم بما لا يؤمن به، وكذلك الولاية على الصفحات كالوظائف الدينية، وفيما عدا ذلك من وظائف الدولة يجوز اسناده الى اهل الذمة اذا تحققت فيهم الشروط التي لا بد منها من الكفاية والامانة والاخلاص للدولة.

«واجبات اهل الذمة»

تناولنا الحديث عن حقوق اهل الذمة في ديار المسلمين، وهي حقوق مثبتة في الشرع والواقع عاشها اهل الذمة وتمتعوا بها بل واكثر منها حتى ان كان في بعض الازمنة تتردد الشكوى من المسلمين تتحدث عن تسلط اهل الذمة من النصارى واليهود على المسلمين، اما عن واجبات اهل الذمة فهي تجتمع في ثلاثة امور:

١ـ اداء الجزية والخراج والضريبة التجارية، وهذه هي واجباتهم المالية.
٢ـ التزام احكام القانون الاسلامي في المعاملات المدنية ونحوها وهو قانون الدولة وامة المسلمين.
٣ـ احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم.

اولا: الجزية والخراج والضريبة التجارية:

الجزية هي ضريبة سنوية على الافراد من اهل الذمة، تتمثل في مقدار زهيد من المال يفرض على الرجال البالغين القادرين على حسب ثرواتهم، اما الفقراء فيعفون منها اعفاء تاماً. فالله يقول «لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها»، وليس للجزية حد معين. وانما ترجع الى تقدير الامام الذي عليه أن يراعي طاقات الدافعين ولا يرهقهم، كما عليه أن يرعى المصلحة العامة للأمة.

وأما الخراج فهو ضريبة مالية تفرض على رتبة الارض اذا بقيت في أيدي أهل الذمة، ويرجع تقديره الى الامام أيضا. فله أن يقاسمهم بنسبة معينة بما يخرج من الارض كالثلث والربع مثلها. وله أن يفرض عليهم مقدارا محددا كيلا أو موزونا، بحسب ما تطيقه الارض، وقد يقدم بالنقود.

والفرق بين الجزية والخراج ان الجزية تسقط بالاسلام دون الخراج، فالذمي اذا أسلم لا يعيقه اسلامه من أداء الخراج، ويزيد على الذمي الباقي على ديانته الاصلية، وانه يدفع العشر. أو نصف العشر من غلة الارض، بجواز دفع الخراج بمعرفة قيمتها، فالخراج يعد بمثابة ضريبة الاملاك العقارية اليوم، والعشر بمثابة ضريبة الاستغلال الزراعي. واما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر بن الخطاب على أهل الذمة بمقدار نصف العشر في المال الذي يتجرون به مرة في السنة، اذا انتقلوا به من بلد الى آخر، فهي أشبه بالضريبة الجمركية في عصرنا.

ان هناك من الناس من ينظر للأمور نظرة سطحية، في أن يكون الاسلام متعسفا في فرض الجزية على غير المسلمين. ولو أنهم امعنوا وتأملوا حقيقة الأمر لعلموا أن الاسلام كان منصفا كل الانصاف في ايجاب هذه الجزية الزهيدة.

فقد أوجب الاسلام على أبنائه الخدمة العسكرية باعتبارها فرض كفاية أو فرض عين بسبب الظروف والأحوال، وناط بهم واجب الدفاع عن الدولة. وأعفى من ذلك غير المسلمين، وان كانوا يعيشون في ظل دولته.. ذلك ان الدولة الاسلامية هي دولة عقائدية، أي أنها تقوم على مبدأ وفكرة. ومثل هذه الدولة لا يقاتل دفاعا عنها الا الذين يؤمنون بصحة مبدأها وسلامة فكرتها.

وليس من المعقول ان يؤخذ شخص يضحي بروحه ونفسه من أجل فكرة يعتقد ببطلانها وفي سبيل دين لا يؤمن به، والغالب ان دين المخالفين ذاته لا يسمح لهم بالدفاع عن دين آخر والقتال من أجله.

ولهذا قصر الاسلام واجب «الجهاد» على المسلمين، لأنه يعد فريضة دينية مقدسة وعبادة يتقرب بها المسلم الى ربه، حتى أن ثواب المجاهد لينقض ثواب العابد القانت الذي يصوم النهار ويقوم الليل. ولقد فرض الاسلام على هؤلاء المواطنين من غير المسلمين ان يسهموا في نفقات الدفاع والحماية للوطن، عن طريق ما عرف باسم «الجزية» وهي في حقيقتها، علاوة على كونها علامة خضوع للحكم الاسلامي، بدل مالي عن «الخدمة العسكرية» المفروضة على المسلمين.

ولهذا فرضها الاسلام على كل قادر على حمل السلاح من الرجال، فلا تجب على امرأة ولا صبي ولا الشيخ الكبير ولا الأعمى ولا المعتدة.. وبالجملة كل من ليس من أهل السلاح. بل ان من سماحة الاسلام انه لا جزية على الراهب المنقطع للعبادة في صومعته لأنه ليس من أهل القتال.

وهناك سبب آخر للجزية، وهو مبرر فرض الضرائب في الدولة الحديثة، وهي اشتراك أهل الذمة في نفقات المرافق العامة التي يتمتع الجميع بثمراتها ووجوه خدماتها، كالقضاء والشرطة واصلاح الطرق واقامة الجسور وغيرها.

متى تسقط الجزية؟!

تسقط الجزية اذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة. وتسقط الجزية باشتراك أهل الذمة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الاسلام من أعداء الاسلام، وقد نص على ذلك صراحة في بعض العهود والمواثيق التي أبرمت بين المسلمين وأهل الذمة في عهد عمر رضي الله عنه. (كتاب أحكام الذميين والمستأمنين في دار الاسلام للدكتور عبد الكريم زيدان ص ١٢٥ وما بعدها).

وتجمع الجزية مرة واحدة كل سنة هلالية (هجرية)، وأمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالتخفيف عن أهل الذمة: «من لم يطق الجزية خففوا عنه، ومن عجز فأعينوه. فانا لا نريدهم لعام أو لعامين» واتبعت الدولة الاسلامية الرفق والرحمة في جمع الجزية، فقد قدم أحد عمال عمر بن الخطاب عليه بالجزية فوجدها عمر كثيرة فقال لعامله: اني لأظنكم قد أهلكتم الناس؟ فقال: لا. والله ما أخذنا الا عفوا صفوا، فقال عمر: بلا سوط ولا نوط؟ فقال: نعم. فقال عمر: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يدي ولا في سلطاني.

ثانيـاً: التزام أحكام القانون الاسلامي:

أهل الذمة بمقتضى الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الاسلامية، فعليهم ان يتقيدوا بقوانينها التي لا تمس عقائدهم وحرماتهم الدينية، فليس عليهم أي تكليف من التكاليف التعبدية للمسلمين، أو التي لها صيغة تعبدية أو دينية، مثل الزكاة التي هي ضريبة وعبادة في الوقت نفسه، ومثل الجهاد الذي يعتبر خدمة عسكرية وفريضة اسلامية، ومن أجل ذلك فرض الاسلام عليهم الجزية بدلا من الجهاد والزكاة، رعاية لشعورهم الديني ان يفرض عليهم ما هو من عبادات الاسلام.

وليس عليهم في أحوالهم الشخصية والاجتماعية أن يتنازلوا عما أحله لهم دينهم. وان كان قد حرمه الاسلام، كما في الزواج والطلاق وأكل الخنزير وشرب الخمر، فالاسلام يقرهم على ما يعتقدون حله، ولا يتعرض لهم في ذلك بابطال ولا عتاب.

وفيما عدا ذلك يلزمهم ان يتقيدوا بأحكام الشريعة الاسلامية في الدماء والأموال والاعراض، أي في الجوانب المدنية والجنائية شأنهم في ذلك شأن المسلمين. أما الربا فهو حرام عليهم، فلا يقربون عليه.

ثالثـاً: مراعاة شعور المسلمين:

يجب على النصارى واليهود أن يحترموا شعور المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم. وأن يراعوا هيبة الدولة الاسلامية التي تظلهم بحمايتها ورعايتها، فلا يجوز لهم أن يسبوا الاسلام ورسوله وكتابه جهرة، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى، ولا يجوز لهم أن يتظاهروا بشرب الخمر وأكل الخنزير ونحو ذلك مما يحرم في دين الاسلام. كما لا يجوز لهم أن يبيعوها لافراد مسلمين، بما في ذلك من افساد المجتمع المسلم. وعليهم الا يظهروا الأكل والمشرب في

نهار رمضان، مراعاة لشعور المسلمون، وكل ما يراه الاسلام منكرا وهو مباح في دينهم، فعليهم، ان فعلوه، الا يعلنوا به ولا يظهروا في صورة المتحدي لجمهور المسلمين، حتى يعيش المجتمع كل في سلام ووئام.

ومن أراد أن يستطلع المزيد عن أحوال أهل الذمة من النصارى واليهود في ديار المسلمين، فليرجع الى ما كتبه اعلام الصحوة الاسلامية في العصر الحديث، وعلى رأسهم الامام الشهيد حسن البنا، مجدد القرن الرابع عشر الهجري في كتابه «مجموعة الرسائل»، وليرجع أيضا الى ما كتبه العلامة أبو الاعلى المودودي، في كتابه «حقوق أهل الذمة في الدولة الاسلامية»، والى ما كتبه الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه «غير المسلمين في المجتمع الاسلامي» الذي نقلنا منه في هذا البحث، والى كتاب فضيلة الشيخ محمد الغزالي «الاسلام في وجه الزحف الاحمر». وغني عن البيان ان هؤلاء العلماء والدعاة الاجلاء، هم أعلام في حركة الصحوة الاسلامية المعاصرة. لقد كتبوا عن هذه القضية التي يرددها ــ مع الأسف ــ بعض المسلمين، عن جهل وعدم ادراك.

اما عن الهواجس القائمة في صدور غير المسلمين من العرب، فنعود ونشرع موقف الاسلام من كل البشر، في كل الارض، ومن أهل الكتاب في العالم الاسلامي، آملين أن تعامل الاقليات المسلمة في أرض الاغلبيات غير المسلمة، ببعض ما قرر الاسلام من حقوق لأهل الكتاب في أرضه، ولكل الكافرين بما أنزل الله، وبما كلف به حكام المسلمين من اقامة العدل بينهم وبين المسلمين. ولنذكر هنا حادثة سجلها التاريخ في صفحاته المشرقة، يوم وقف الصحابي الجليل علي بن أبي طالب ــ رضي الله عنه ــ مع يهودي استولى على درعه في غفلة منه، ووقف اليهودي يبيع الدرع في سوق الكوفة، ولما رآها علي قال للذمي: هذه درعي سقطت عن جملي في ليلة كذا وفي مكان كذا. قال الذمي لا بل هي درعي أنا يا أمير المؤمنين، فقال علي انما هي درعي أنا، ولم أبعها لاحد ولم أهبها لأحد. قال الذمي بيني وبينك قاضي المسلمين، فقال الامام علي رأيك صواب فهلم الى القاضي. وذهبا الى شريح القاضي فلما صارا عنده في مجلس القضاء، قال شريح لعلي رضي الله عنه: ما تقول في الأمر يا أبا الحسن، بينما نادى الذمي باسمه مجردا، فتألم لذلك علي، وقال: لقد وجدت درعي هذه يبيعها هذا الرجل، وقد سقطت مني في ليلة كذا وفي مكان كذا، وهي لم تصل اليه ببيع ولا هبة. فقال القاضي للذمي: وما تقول أنت أيها الرجل، فقال: الدرع درعي وفي يدي ولست أتهم أمير المؤمنين بالكذب. فالتفت شريح الى علي فقال: لا أشك في أنك صادق، وان الدرع درعك. ولكن لابد من شاهدين يشهدان على صحة ما أدعيت. فقال علي: عندي شاهدان: مولاي قبز وولدي الحسن يشهدان بذلك، فقال شريح ولكن شهادة الابن لأبيه لا تجوز، فقال علي: حتى ولو شهد الرسول صلى الله عليه وسلم له بالجنة فقال «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». فقال شريح: سمعت هذا الحديث لكني لا أجيز شهادة الولد لوالده، فالتفت علي الى الذمي وقال خذها، فليس عندي شاهد غيرهما، فاندهش الذمي وقال: ولكني أشعر بأن الدرع لك يا أمير المؤمنين، ثم قال: يا الله، أمير المؤمنين يقاضيني أمام قاضيه، وقاضيه يقضي لي عليه، أشهد أن الدين الذي يأمر بهذا، لهو دين الحق، وأشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله. أعلم أيها القاضي أن الدرع درع أمير

المؤمنين، وانني اتبعت الجيش وهو في طريقه الى صفين، فسقط الدرع عن جمل علي فأخذتها. فقال له علي أما وأنك قد أسلمت، فاني وهبتها لك ووهبت لك معها هذا الفرس أيضا.. ولقد حسن اسلام هذا الرجل، وشوهد وهو يقاتل في سبيل الله في عدد من المعارك حتى استشهد.

ان تاريخ المسلمين مع غيرهم من اتباع الديانات الاخرى، تاريخ مشرق، نفتخر به على رؤوس الاشهاد.. ان عمر بن الخطاب أمير المؤمنين رضي الله عنه قد استشهد بضربة رجل من أهل الذمة هو أبو لؤلؤة المجوسي، فلم يمنعه ذلك ان يوصي الخليفة من بعده وهو على فراش الموت، فيقول ويسطر التاريخ بأحرف من نور «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا، ان يوفى بعهدهم، وان يقاتل من ورائهم والا يكلفهم فوق طاقتهم» أخرجه البخاري.

فهل نجد عن النصارى واليهود من أوصى بمثل ذلك في أقليات غيرهم من الديانات الاخرى، مثلما نجد الكثير من تاريخ المسلمين ؟!

ياليت مسيحيي اليوم يدرسون معنا قضية الاسلام من يوم ان تلقى آدم من ربه الكلمات وقاسمه عليه. ويدرسون معنا كذلك ما قام به ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين. ليت اليهود والنصارى يجتمعون مع المسلمين على كلمة سواء بيننا وبينهم، لنعيش في سلام الايمان وسلام التوحيد وسلام النبوة والرسالة، كما أرادها ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد. يا قوم انها مشكاة واحدة، توقد من شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية. فتعالوا الى كلمة سواء، ان كنتم تريدون سلاما في الارض واخوة ومساواة.. لم المقاتلة ونحن أبناء رجل واحد وأبينا الاكبر آدم، وأمنا حواء، لم لا نجتمع على كلمة سواء، فتصبح الدنيا ليست أكبر همنا، فان كانت الدنيا أكبر همنا، فسنظل مفترقين والشيطان يلعب بين الفرقاء.

اننا يجب أن نبحث القضية على مائدة الله... ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم لليهود، يوم وجدهم صائمين في المدينة في يوم عاشوراء، انا أولى بأخي موسى منكم، ونوى الصيام، ولم يكن رمضان قد فرض صيامه بعد... ولما فرض صيام رمضان أصبح يوم عاشوراء سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويوم عاشوراء هو ا ليوم الذي نجا الله فيه موسى.. ومن الذي برأ مريم بنت عمران عليها السلام من اتهام اليهود، وأثبت أن عيسى كلمة الله وروح منه، اليس هو محمد رسول الله وخاتم النبيين الذي بلغ الوحي عنه ربه.

اننا نقول لأهل الكتاب، تعالوا باقرار الله والى كلمة سواء، الا نعبد الا الله، ولا نشرك به شيئا. وان نقيم الدين كله لله. فابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وسائر النبيين على محجة بيضاء من الحق، ربطت بينهم، فلم نختلف.. يا قوم ان الدين لله فلا تموتن الا وأنتم مسلمون «شرع لكم من الدين ما وصى به مؤمنا والذي أوصينا اليك، وما وصينا به موسى وعيسى بأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه أكبر من المشركين ما تدعوهم اليه، الله يجتبي من يشاء ويهدي الله من ينيب» الشورى ١٣.

أما المنتقدون للصحوة الاسلامية، فأقول لهم انه يكفي جيل الصحوة الاسلامية المعاصرة شرفا أنه يرفض زيف المدنية الممثلة في بهرجة الغرب وزيفه، ويشمئز من ملاهي الخلاعة والمجون، ومن عالم الجاهلية الهابطة المتعجرفة، وهم على يقين بأن الاسلام وهو دين الحياة. وهم يرفضون أن تباح في بلادهم الرذائل باسم الفن وغيره...

ان الصحوة الاسلامية، تقضي طبيعة الزمن لها بالنجاح والفلاح، لأنها عودة الى الحق. والعائدون الى الحق والمطالبون به لهم جنات عند ربهم عرضها السموات والارض...

اننا نرفض الانحلال الخلقي الغربي، الذي له من العواقب ما يهلك الانسان والانسانية، ونرفض الالحاد الشيوعي الذي يخرب عقول الانسان ويجعله آلة صماء لا حس فيها ولا حركة، ونرفض العلمانية، ونرفض المذاهب الارضية الضائعة، وننادي المسلمين وغير المسلمين باتباع الحق الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم «ننادي المسلمين وكتاب الله قائدنا وسنة رسوله مرشدنا» «ولئن أهل القربى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا وأخذناهم بما كانوا يكسبون».

اننا ندعوكم الى اعادة قراءة القرآن من جديد، ودراسة السنة من جديد، لتكونوا في صفوف الصحوة المباركة، الداعية الى الله، المجاهدة في سبيله، المنتصرة باذن الله تعالى «ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز».

انه ليسعدني أن تعقد هذه الندوة عن الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي في بلد اسلامي، ومن دولة شريفة تنتسب الى سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، ليعلم العالم أجمع أن الصحوة الاسلامية بخير، وانها الطريق الوحيد لانقاذ البشرية من همجية البشر الى عدالة الواحد الأحد، لا اله الا هو لا شريك له. «ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال أنني من المسلمين».

صدق الله العظيم

مداخلـــة (١)

الدكتور يوسف القرضاوي

شكراً للاخت الكريمة الحاجة زينب الغزالي على هذه الكلمة الحماسية التي فاقت بها حماس الرجال. قبل أن نفتح الباب للمناقشة، أحب أن أعقب بكلمة خفيفة على موضوع فقهي تعرضت له الاخت، لم يفرق احد قط طوال الاربعة عشر قرنا في أي مذهب من المذاهب الاسلامية بين المسيحيين الذين كانوا في عصر الرسول والمسيحيين بعد ذلك، ولم يطلب أحد أن نعمل سجلات لمن يدخل في الاسلام في القرن الثاني وفي القرن الثالث، ومن أين لنا أن نعرف هذا، حسبنا ان نفهم «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحسنات من المؤمنات، والمحسنات من الذين أتوا الكتاب». هناك تحفظ فقط على الزواج من الاجنبيات خارج الوطن العربي والاسلامي، واحدة من دين غير الدين ولغة غير اللغة والقومية غير القومية، وعادات غير العادات، هذا امر يدخل في التفكير وفي الاجتهاد، أما الحاجة زينب فلها رأيها ولها أن تصر عليه.

مداخلـــة (٢)

الدكتور علي اومليل

اريد فقط أن أقول أننا في بعض الاحيان نتناول الامور تناولا يكون أقرب الى الصراحة، لسنا هنا في مكان للمجاملة ونحن في مكان مناظرة. ومن قواعد المناظرة وآدابها أيضا أن الرأيين حين يناظر أحدهما الاخر فمن حيث المبدأ يكونان رأيين متكافئين. تغليب رأي على رأي يكون بالحجة، وبالاقناع، حيث أنه لا ينبغي أن يكون هناك رأي منذ البداية يعتبر أنه رأي رسمي، وآخر يعتبر مجرد رأي فقط. الاراء في المناظرة وفي المناقشة تكون متكافئة من حيث المنطلق، هذه بداية منهجية فقط. في الورقتين.

هناك تناول لقضية شائكة هي قضية أهل الذمة. في الواقع أن الكتابات الجيدة التي تناولت الموضوع في السنوات الاخيرة طورت المشكل تطويراً ملموساً. كتاب فضيلة الشيخ قرضاوي وكتاب الاستاذ فهمي الهويدي على سبيل المثال. لكن هناك كتابات أخرى، لا تطرح المشكل الا في اطار ما كان عليه قديما. الحديث عن الخراج وقد انقضى عهد الخراج. والحديث كذلك عن ما قاله الفقهاء ومع ضرب صفح نهائيا عن التجربة التاريخية للمسلمين. فاذا رجعنا الى ما قاله أصحاب الاحكام السلطانية كالماوردي أو أبو علي الحنبلي في اهل الذمة فاننا لن نطور المشكل ولن نحل مشكلا قائما. هؤلاء مثلاً يقننون مسائل، ونعرف أن التجربة التاريخية للمسلمين تجاوزت هذا التقنين. مثلاً يقولون في شرط المعاهدة مع اهالي الذمة أنهم لا ينبغي أن يبنوا معابد وكنائس جديدة، وأنا أعرف تاريخيا أنهم بنوا معابد ووقع تسامح المسلمين معهم في بنائها. وكثير من الفقهاء حينما يقننون المسألة ـــ

يلزمونهم بلبس لباس خاص، ونعرف أنهم في كثير من الاحيان لم يكونوا يحملون هذا اللباس. وحتى الجزية تاريخا ثبت أنهم في كثير من الاحيان لم يكونوا يدفعونها. كذلك في مسألة ما طبق على أهل الكتاب.

الاسلام طبق ما لاهل الكتاب على غير أهل الكتاب، على المجوس مثلاً، ولنرجع الى التاريخ. كتاب البلاذري، الاسلام طبّق الجزية على المجوس أي حملة الاديان الايرانية القديمة، وخاصة الزردشتية وعاملهم معاملة أهل الكتاب ولم يكن ذلك سهلاً لانه وقع نقاش وكيف يعامل هؤلاء الذين ليسوا معتبرين من أهل الكتاب معاملة أهل كتاب أي ينبغي أن نرجع أيضا الى هذه التجربة التاريخية.

فيما يتعلق بالجزية في الواقع انه ليس المعتبر هو القيمة، هل يدفع هذا الذمي جزية مقدارها دينار أو مليون دينار. الاعتبار هو في الرمز أي أنه في دفعة هذه ا الجزية شخصيا، ويجب أن أسمي الاشياء بمسمياتها، ارى أنه ليست له كل حقوق المواطنة، ونقول له ان الجزية هي مقابل إعفائك من الخدمة العسكرية، أو خدمة العلم وأنك لا تجند ولذا تدفع الجزية في المقابل. كيف تمنع مواطناً من أن يدافع عن وطنه، ونقول لا أنا أحارب مكانك، وأنت فقط ادفع الجزية. هذه التبريرات هي تبريرات واجتهادات ليست لها جذور في النصوص الاصلية، هذه الاجتهادات ما زالت حتى الان قائمة.

في مناصب الدولة هناك تقنينات، ما يحق للمسيحي ان يتقلد من مناصب الدولة وما لا ينبغي أن يتقلد. هذا كله يؤدي الى ماذا؟ يؤدي الى أن أهل الكتاب، وهم على كل حال مواطنون، وكثير منهم قديم في بلداننا موغل في القدم. إما أن يهاجر لانه يعتبر ليس مواطنا، أو ندفعه الى أن يبحث عن دولة تحميه خارجياً. أو نحن ندفعه الى أن يتصهين، كان يهوديا فاصبح صهيونياً، هذه مخاطر أن نتحجّر في معاملاتنا لاخواننا الذين هم مواطنون. بطبيعة الحال حصلت ضغوط أجنبية منذ القرن الماضي في المشرق لغرض الحماية على هذه الاقليات، وكانت مبرراً من مبررات التدخل الاستعماري. فرنسا على الموارنة و الروس على الارثوذكس، في المغرب الانكليز ثم اسرائيل على اليهود المغاربة. حاولوا ان يلزموا منذ القرن الماضي السلطان محمد عبد الرحمن ثم الحسن الاول على أن يفرضوا حماية، وكان بداية لشق الوحدة الوطنية. نعرف كل هذا ونعرف حتى مبدأ التسامح الذي هو جميل وجيد في حد ذاته وقد استعمل مطية للتغلغل، ولكن رغم هذا كله، هي قضية قضيتنا نحن. وينبغي أن نحلها في كثير من الجرأة وفي كثير من الشجاعة وبمنطق اليوم.

مداخلة (٣)

سمو الاميرة وجدان علي

تعقيبي هو على محاضرة الباحثة السيدة زينب. أولاً يا سيدتي أنا امرأة عربية مسلمة والحمد لله لم تساورني حتى الآن أي هواجس لا قوية ولا ضعيفة حول الحركة الاسلامية المعاصرة بين موضوع

المواطنة والمساواة، كما جاء في ورقة الاستاذة الفاضلة. كما أنني لم أسمع عن هواجس عند غيري من النساء، وان كانت هناك هواجس عندنا حول الصحوة الاسلامية، فلا أظنها تختلف عن هواجلس الرجال من هذه الصحوة.

ثانياً، لماذا جمع البحث بين حقوق أهل الذمة وحقوق المرأة المسلمة؟ ثالثاً، تقول الباحثة: إن من امارات نجاح الصحوة الاسلامية أن المرأة المسلمة غدت في يقظة الصحوة عاملاً مهماً لانجاحها، ألم تشهد قوافل الملتزمات بدينهن في الجامعات وفي الادارات الحكومية وفي الاماكن الى آخر هذا الكلام. وكنت أود أن تعالج الاستاذة زينب، وهي استاذة قديرة في موضوعها وضع المرأة المسلمة بموضوعية وطريقة عملية أكثر من المعالجة هذه، فهذه جاءت معالجة نظرية تعطينا فكرة وتوضح لنا حقوق المرأة في الاسلام وكلنا يعرف أن الاسلام أعطى المرأة حقوقها بالتمام والكمال. وأن الشريعة والسنة النبوية الشريفة رفعت من شأن النساء في كل الامور وساوتهن بالرجال في الفروض والعبادات والقصاص والجزء والعلم والعمل والتملك، وبيّنت ما لهن وما عليهن في الزواج والطلاق والجهاد والأرث الى آخره والشهادة. وكلنا يعرف عن المرأة المسلمة في صدر الاسلام وتحت الخلافة الراشدية والخلافة الاموية، وحتى في العهد العباسي الاول.

ولكن ما هي مكانة المرأة المسلمة اليوم؟ أين المرأة المسلمة من جميع هذه الحقوق؟ فقد احرزت مكانة علمية وأدبية واجتماعية وحتى سياسية في الماضي، ولكن ما هو وضع المرأة المسلمة اليوم؟ إن عالم الاسلام الجميل كما قالت أ. زينب أصبح عالماً جيلاً مضطهداً، ومع الاسف على يد المسلمين وليس على يد الاستعمار فقط بالنسبة للمرأة. لن أدخل في متاهات سرد هموم المرأة العربية لا المسلمة ولاغير المسلمة وانتهاك حقوقها، وتزويجها جبراً، وعدم اشتراطها في العقد أو الاستيلاء على ملكيتها أو تطليقها دون اعطائها حقوقها في الصداق، أو حرمانها حضانة اولادها والى آخر هذه الانتهاكات التي تتكرر في جميع الديار الاسلامية كل يوم. والمحاكم الشرعية مكتظة بقضايا لا حصر لها.

فعلا استغرب ان اكون في ندوة على مستوى ندوتنا هذه نبحث فيها الصحوة الاسلامية السياسية والقومية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية الى آخره في عالمنا العربي دون الخوض في امر من تشكّل نصف المجتمع العربي الاسلامي او العربي والاسلامي ... ومحاولة دراسة وضعها الان اليوم في عالمنا هذا. ما اود ان اقوله هو انه بالرغم من الهالة الوردية التي صبغتها السيدة زينب على المرأة، هناك في الصحوة الاسلامية اليوم جماعة تنادي بحرمان المرأة المسلمة من العلم وهو حق اعطاه الله لها جلّ جلاله، عندما قال «الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان»، ولم يقل خلق الرجل علمه البيان. كنت اطمع على الاقل في بحث حول تعليم المرأة المسلمة في القرن الخامس عشر الهجري لانه طالما بقيت المرأة المسلمة جاهلة لن تعرف حقوقها التي وهبها الله لها، والسنة النبوية، وتبقى ممارسات هذه الحقوق تابعة لاهواء شخصية وتفسيرات لا تمت الى الاسلام بصلة، وبالتالي يظل المسلمون في حالة تأخر وتخلف. ومن المفارقات التي نعيشها او يعيشها المجتمع الاسلامي المعاصر اليوم، اننا لا نزال بعد ١٤٠٠ عام من ظهور الاسلام ونزول القرآن لا نزال نبحث في ماهية حقوق المرأة في الاسلام، وكيف تفسر هذه الحقوق، وكيف تطبق، وكيف نرفع الضيم عنها، وان مر اربعة عشر قرناً

ونحن لم نفسر بعد وضع المرأة المسلمة في مجتمعنا المعاصر وحقها في العيش بكرامة، والتمتع بابسط الحقوق الانسانية، فهل نفسر هذا على أنه مؤشر لتخلف الماضي او انه مؤشر لليأس المستقبلي؟

مداخلة (٤)

الدكتور حسن الترابي

اردت فقط استكمالا للحديث عن المواطنة والمساواة ان اروي طرفا من قصة وطن تركبت فيه كل تعقيدات القوميات العربية والقوميات الافريقية وترامت اطرافه فاصبح الحوار بين المحليات والمركزيات حاداً وتعددت اديانه ولغاته فبلغت المئات، وهو السودان. والواقع ان الصحوة الاسلامية هناك ونحن لا نتحدث عن الاسلام، ونتحدث عن الصحوة تأسيساً على اصول الدين التي تعرف ان التباين طبيعة خلقها الله سبحانه وتعالى ولا ينبغي ان نطمسها ابداً وانما هي ابتلاء سواء كان ذلك التباين الديني لان الله خلق الخلق مخيّرين، ولا يكون لاحد أن يتجاوز ذلك، وخلقهم كذلك شعوبا، وخلقهم كذلك في مواطن مختلفة، فتأصيلاً على معادلات الاسلام التوحيدية التي تجعل هذه الاصول الخلقية اصلا وليس طارئاً مؤقتاً ينبغي ان يطمس. ولكن اصلا ينبغي ان يبنى عليه وان تؤسس الوحدة على هذا الاصل ايضا، فبناء على هذه المعادلة وبناءً على الفقه الاسلامي في القرآن وفي سنة الرسول (ص) العملية وفقه المسلمين وفقه غير المسلمين كذلك وتجاربهم في تجاوز الصراع القومي والحروب والصراعات الدينية وغير ذلك، وتجاربهم في التوفيق بين القوميات والوطنيات، ومن معرفة الواقع السوداني ومفاوضات اهل الملل المختلفة في السودان ثمة وعي بالدين، الاسلاميون في حالة صحوة والمسيحيون ايضاً بالمقابل في حالة صحوة والوثنيون وهي ليست وثنية ساذجة، ولكن فيها عزة انها دين افريقيا هم في حالة صحوة وكذلك المحليات في السودان ذات وعي باستقلالها وذات تاريخ وذات تراث في الاستقلال الاقليمي المختلف واللغات والاعراف ايضا والاعراق ايضاً في السودان المختلطة، ومن كل هذا وبمفاوضات مضنية ومن تجارب سودانية اتخذت الصحوة الاسلامية ممثلة في احد فصائلها الاكبر في السودان الجبهة الاسلامية القومية ليس فقها نظريا بل نكتب كتابا في واقع الامر في وضع الاقليات او أهل الذمة.

فالكتب موفورة ولكن حاولنا ان ننزل هذا الفقه على واقع وان نخرج منه نموذجاً اولاً مؤصلاً على اصول عالمية، يمكن ان تصلح، ولكنه نزل ايضا على بعض الخصوصيات القائمة في السودان لان الفقه اذا تنزّل يدخل في الاعتبار ضرورات. والكتاب لا يكتبون على الضرورات هم يكتبون كأن العالم كله ثوابت وحاجات ومصالح ومراحل، وهكذا، فمن كل ذلك اخرجنا ذلك الميثاق، ميثاق السودان الموجود في الاوراق الموجودة معكم، وحاولنا اولا ان نؤطره على التأطير الديمقراطي، الذي قام في السودان ولا اضمن له البقاء. ويسر علينا الديمقراطية ان اهل السودان فيهم فطرة تسامح واسعة وفطرة تحرر واسعة بسبب لا فضل لهم فيه الا تاريخ ضعف الدولة المركزية في السودان، وهذا التعدد اللغوي والقبلي والاقليمي والديني وبالضرورة لا يمكن ان يستوعبه الا نظام يقوم على التراضي

والوفاق والمصالحة، ولا يمكن ان يقبض كله في سلطة مركزية واحدة ففي اطار من الديمقراطية عالجنا قضية الدين فأسسناها في جانب على الحرية والمساواة والبحث عن المشترك بين الاديان حتى لا يكون الدين مجرد بطاقة هوية يميز عن الاخر وليس لك مع الاخر الا الصدام حتى تكون هناك معان يمكن أن تشترك فيها مع المسيحي ويكون المتدين المسيحي اقرب اليك من كثير من المسلمين اصحاب البطاقة، ولكن غير المتدينين، ففي اطار لا قانوني فقط وانما خلقي من الحرية والمساواة، والبحث عن وحدة ايضاً، وحدة تكون خيارا طبعا اقترحنا نوعاً من التعددية القانونية ان الشريعة الاسلامية والتاريخ الاسلامي عرف هذه التعدديات القانونية وجعل لغير المسلمين عندما يتحيزون في موضع شيئاً من اللامركزية القانونية لهم شرائع ومحاكم ومدارس. فأسسنا هذا النظام وهو نظام موجود في غير المسلمين في انكلترا وغيرها.

فهذه التعدديات تبيح لغير المسلمين ان يعبروا عن قيمهم الدينية كما يشاؤون في الشريعة الاسلامية، وبالرغم من انهم اصحاب الغلبة ولكنهم لا يستغلون هذه الغلبة ليفرضوا قيمهم على الاقلية. وتجاوزنا حتى الديمقراطية في القانون، وجعلنا لاصحاب الاغلبية في الاقاليم التي يغلبون فيها ان يستثنوا انفسهم في هذا القانون العام بقوانين خاصة في المسائل الجنائية، طبعا الاحوال الشخصية كلها شخصية وكذلك مسألة الثقافة والعرق والاصل الاثنى، حاولنا ان نعقد معادلة تنمي وتوجه الانسان لا فقط ان يعيش حياته الثقافية بل ان ينمي ثقافته دون أن تقع عصبية او صدام بين اثنين، وفرضنا او اقترحنا على الدولة في سياساتها التعليمية والاعلامية والخارجية ان تعبر عن هذا التركيب الاثني للسودان فلا تجنح عصبيا في علاقاتها وتنسى جاراتها الافريقية ونحو ذلك من التعبيرات التي يمكن ان تجمع الناس، وكذلك حاولنا ان نعقد معادلة بين مساحات السودان الشاسعة وبين ضرورة الحكومة المركزية، لتقوم بالدفاع والاقتصاد العام وتمثل السيادة ازاء العالم، فاقترحنا موضوع الاتحادية، ولعلها تكون أول تجربة اتحادية حقيقية في السودان.

نحن خطونا خطوة باقتراح ايضا من الصحوة الاسلامية في الستينات بعيداً عن المركزية بحكم اقليمي مثل ما تتمتع به ايرلندا الشمالية، ولكنها معادلة غير مستقرة، والان خطونا خطوة اخرى الى معادلة متوازنة، وهي نظام فدرالي تقريبا اخذناه من تجارب الناس بل من تجارب المسلمين، من تجربة الرسول (ص) في دولة المدينة—(لو اذن الذين يصرون على ان لا نستعمل هذه الكلمة) كذلك عالجنا قضية الاقتصاد لان الاقليات ليست فيها سياسية ولا ثقافية—فقط هناك اقليات اقتصادية في مناطق متخلفة وهناك طبقات متخلفة فحاولنا كذلك ان نعالج هذه القضية في البحث عن موازنات لا اقول مساواة مطلقة، ولكن لا ينبغي ان يكون هناك فروق فاحشة بين الطبقات في المجتمع وبين الاقاليم كذلك، وكذلك بحثنا عن الاجرائيات التي يتم بها ذلك، فهذه تجربة نموذج واقعي وراءه فقه كثير، ليس هو مصالحات سياسية فقط، كما يتوهم القاريء احيانا، لكن وراءه فقه وارجو ان ينشر الفقه ايضا حتى تكون له قيمة عالمية، ولا يكون تسوية سياسية سودانية بين قوى متصارعة توازنت قوتها في هذا الوضع والواقع نتيجة فقه كثير جداً وتأصيل فيه كثير من العلم الاسلامي والعلم من خارج المسلمين والتجربة الاسلامية والتجربة غير الاسلامية والمعرفة بالواقع السوداني السياسي والثقافي.

وكذلك ارجو ان اقول للاخت الكريمة الاميرة وجدان السيدة الفضل ان قضية المرأة ايضاً ليست قضية اقلية انما قضية اغلبية مضطهدة، المرأة هي اغلبية في واقع الامر، يعني اكتشفنا في واقع الامر ان اشكالية المرأة هذه اشكالية تطرحها التقاليد العربية ولا تطرحها تعاليم الاسلام، التقاليد العربية ولا اقول التقاليد الافريقية، العربية والاسيوية، وحاولنا ان نميز وان نأخذ من الاسلام حجة ننقد بها الواقع فنتجاوز تاريخ المسلمين بحجة من القيم الاسلامية لأننا لا نؤمن بالواقعية المطلقة، ولا بالمثالية المطلقة، ونحاول دائما ان نعبر عن مثال في الواقع وان ننتقد الواقع بالمثال فنتجاوزه نحو شيء امثل واقرب للقيم وحسمت القضية تماما. الان غالب النساء في السودان يشعرن ان الدعوة الاسلامية هي دعوة تحررية للمرأة، هي اشد فصلا من دعوة تحررية تأتي من الغرب لان الناس يمكن ان يقاوموها بالعرف والتقاليد والاصالة العربية الاسلامية لانها وافدة من الغرب، فمن الخير ان تقوم حجة التحرر على الدين لا من الخارج فهي فعالة لان حجة الدين في مجتمعاتنا لا يستطيع ان يقاومها احد، يمكن أن ينافقها ولكن لا يقاومها صراحة ابداً ولكنها ليست تحررية فقط. تخرج المرأة من بيت التقاليد وسلطان الرجل لتفعل ماذا؟ لتصارع الرجل مثلاً هذا الفكر الصراعي فكر غربي لانه قائم على الاشراك. اشراك قائم على التعددية وعلى الصراع الطبقي والصراع الحزبي والصراع الوطني والصراع حتى في المسرح والصراع حتى في الافكار. والفكر الاسلامي قائم على الوحدة، والمرأة الصاحية المسلمة اتخذت من التحرر وسيلة لرسالة جديدة لان لها دورا تفعله لا تتحرر فقط وتبتديء تشكو الظلم وتحارب الظلم، ولكن ان تفعل شيئا في بناء المجتمع الاسلامي والسوداني. والعربي، قل ما شئت.

فاذن في واقع الامر اذا نزلت الصحوة فكرها من الكتب والمجادلات الى الواقع ربما تحل كثير من المشكلات، لا اريد ان افاخر، ولكن هذه المقترحات بدرت من الصحوة قبل ان تبادر بها الاحزاب الوطنية مثلا، ولا الاحزاب اليسارية حتى، ولا تكاد تجد مثل هذا الطرح لقضية المرأة في السودان بهذه الفاعلية على الاقل في الاثر التحرري والرسالي، ولا هذا الطرح بالنسبة لقضية الجنوب والتي ستلازمنا حيناً من الدهر ولكن هذه محاولة اقدمها فقط لاثراء النقاش.

مداخلة (٥)

سمو الامير الحسن بن طلال

اذا سمحتم فقط نقطة نظام. الواقع انا استمعت لكل المداخلات، ويبدو لي مع احترامي لمشايخنا، وايضا هناك شريحة من المعممين والافندية بطبيعة الحال في هذا اللقاء، وأنا قد اميل الى شريحة الافندية على الاقل شكلا. ان نمط خطبة الجمعة هو النمط السائد على المداخلات، اذا اردنا ان نتحدث عن حالات معينة، دراسة حالات Case Studies السودان او غير السودان، الاسلام القطري كما سماه احد الاخوان. الاسلام في الباكستان او الاسلام في ايران، ونتخذ من هذا المنبر مع احترامي لكل ما سمعناه الان قد يرد سؤال على لسان المواطن السوداني: كيف نصلح الامة على

يد حاكم فاشل؟ وانا زرت السودان على اثر احداث تغيير الحكم في السودان وشاهدت بأم عيني امثلة على الويلات الانسانية التي يعيشها السودان، فلا استطيع ان اقبل ان هنالك نمطاً مجردا يدعو الى المثالية في السودان تحت عالمية المنظور وحقوق الانسان. وحالات المعوزين والفقراء في السودان تشهد على عكس ذلك تماما. ما يدعو اليه النمط الاسلامي من حيث احترام الانسان وحقوق الانسان، وبأمثلة كثيرة كانت مدار حديث علني بالتلفزيون ووسائل الاعلام في السودان فحقيقة الامر اذا كنا كما تفضل د. علي في المداخلة الاولى في مناظرة فلنناظر بعضنا البعض: واذا كنا في مجال خطابي فلنسلم بان هنالك حكراً لاعلام هذه الجلسة، ليخاطبونا كما يشاؤون، انا مفرغ وقتي كمضيف وملتزم الصمت، ولكن الحقيقة ان لدي الكثير الكثير من التعليق والعتاب والعشم، وكما ذكرت الامراء عادة لا توجد لهم حقوق انسان خاصة في مفاهيم اليوم، ولكن من يبحثون عن توجيه الرأي ينتزعون جميع حقوق الانسان على حساب غيرهم. فارجو الالتزام ما امكن في جو المناظرة. ان نناظر بعضنا البعض، هذا هو القصد من ان نتنادى في مثل هذا اللقاء.

مداخلة(٦)

الدكتور غسان سلامة

لقد اثارت ورقتا هذا الصباح، ومقولات السيد الرئيس بالامس، عددا من الافكار: الاحظ. اولا عددا من البراهين الحية على صحة ما جاء في كلام الشيخ القرضاوي بان التيار الوسطي في الصحوة الاسلامية هو التيار الغالب، هذه البراهين يمكن اقتباسها من مداخلات الاخوة اصحاب الصحوة الحاضرين بيننا، ومن اعادة الاعتبار للاستاذ البنا رحمه الله ، على حساب مقولات تالية نزعت بفكر جماعة الاخوان نحو التطرف، وانه عليّ ان اسجل ايضاً ان هذا الاعتدال الوسطي بين التجميد والتمييع، ليس بعد شاملاً فالمجلة التي يصدرها الشيخ القرضاوي نفسه تتضمن عدداً كبيراً من المقالات التي يكتبها اسلاميون لاتخلو مقالاتهم من العدوانية، وعلى الرغم من الاعتدال النسبي الذي يجده القاريء في ورقة أ. زينب الغزالي فان مقولات جاءت فيها مثل: حصر انهاء الخلافة العثمانية بمؤامرات يهود الدونمة، او عدم تصديق ان تتأثر مسلمة واحدة من الموجة الدينية الراهنة. او جمع غير المسلمين على شدة تنوعهم تحت مظلة فكرية واحدة، وكان عدم اسلامهم يجمعهم بصورة اوثق من العناصر العديدة التي تبعدهم، او القول الختامي، وانا اقتبس، «بأن الصحوة الاسلامية بخير وانها الطريق الوحيد لانقاذ البشرية». كل هذه التعميمات المتسرعة تبدو نافرة بالنسبة للاعتدال الوسطي المعلن.

أود ثانيا ان اشير الى علاقة السياسة بالدين، لقد عرض المحاضرون بالامس واليوم مشكورين عددا من الافكار المثيرة للتفكير والمساهمة في التنوير الا انني اتساءل بالفعل هل بالامكان واقعيا منع غير المسلمين من ممارسة السياسة، وهذا بالواقع ما تؤول اليه مقولات الاسلاميين الاساسية، لقد حصل في القرنين المنصرمين مجال العرب من غير المسلمين يشاركون في العمل السياسي في صفوف الرجعيين والتقدميين والتبعيين والتحرريين مثلهم مثل مواطنيهم المسلمين.

ويمكن القول أن نوعاً من إنتشار السلطة الوطنية قد حصل على حساب المقرّر الأوحد ولحساب قطاعات ولو بعد متواصفة من المجتمع المدني. هل أن مشروع الاسلاميين هو العودة إلى حصر السلطة بمن هي في يده؟ وان لم يكن الأمر كذلك أفلا يعتقدون أن دفع العرب غير المسلمين خارج الحقل السياسي، أمرٌ غير واقعي الى حد ما، ومضر بالنظر لردة الفعل المتوقعة لدى من سوف يحرمون فجأة من تراث قرن أو قرنين من المشاركة السياسية النشطة الى جانب مواطنيهم المسلمين؟

وانتقل الى سؤال ثالث، لقد حصل تركيز، وهو أصبح تقليدياً على الرغم من أطروحات تجديدية كالتي جاءت في ورقة د. خلف الله، تركيز على خصوصية الاسلام بما هو دين ودولة. وللأستاذ عبد الله العردي مقولة جديرة بالتوقف عندها وهو أن أهم عنصر في هذه العبارة هو وارد الجمع بمعنى أن الاسلام لم يقم دولة دينية ولا ديناً سياسياً. وهو دين من جانب وممارسة تاريخية مستقلة تاريخياً عن الدين من جانب آخر. وهي، كآراء د. خلف الله، تدخل البعد التاريخي في مداولاتنا وهو ما دعانا اليه بالأمس د. الجابري وعن حق.

يبقى التركيز على هذه الخصوصية المعاد تأكيدها. هب أننا قبلنا بهذه الأطروحة. هل أن المشروع العملي للاسلاميين هو تأكيد أن الاسلام أكثر تدخلاً في مسام الفرد والمجتمع من الأديان الأخرى؟ وفي هذا رأي نسبي قد لا يجد غير الداخل في الصحوة غضاضة في قبوله. ولكنه سوف يرى صعوبة في قبول أطروحة أن الاسلام يريد السيطرة على الحقل الاجتماعي بأسره، فيعيد تنظيمه من أصوله، فلا يدع لأي عنصر تاريخي أو ثقافي آخر مجالاً للإسهام في تحديد بنى المجتمع.

من هنا التساؤل المؤرق: ماذا يعني الاسلاميون فعلاً عندما يتحدثون عن «شمولية» الاسلام؟ ما هي هذه الشمولية، ما هو مضمونها، وهل لها حدود؟ إن ادعاء أي دين أو أي أيديولوجيا بشمولية أحادية في تنظيم المجتمع قد يكون أمراً غير واقعي من جهة، ومدخلاً من جهة أخرى لانشاء سلطات توتاليتارية، آمل أن نكون جميعاً بمنأى عنها وعن الويلات العظام التي شهدناها في البلدان التي نشأت فيها سلطات لا تسلطية فحسب، بل سلطات هي الأخرى إدعت الحق بتلك الشمولية الغامضة.

ملاحظة أخرى فتتعلق بالثقافت العالمية الأخرى. لقد جاء على لسان الشيخ القرضاوي بالأمس بأن الصحوة الاسلامية ظاهرة عالمية. ولقد اعتقدت لوهلة أنه مهتم بظواهر مشابهة عديدة من حالات العودة للممارسة الدينية، غير المسيّسة وغير المنظمة، كما قد يقول الاستاذ هويدي، والتي يمكن لحظها في ديانات أخرى. ولكن ظني خاب لأن فضيلة الشيخ لم يهتم لهذه الظواهر وهي عديدة، وموجودة في بعض الدول الصديقة البعيدة جداً، وموجودة أيضاً في بعض الدول المعادية القريبة جداً. إن العودة للدين في المرحلة الحالية تبدو الى حد ما ظاهرة تاريخية، تمكن دراستها لا من داخليتها وذاتيتها فحسب، وانما من خلال الدراسة التاريخية المقارنة، والمعتمدة على علم اجتماع الأديان، وهذا ما افتقدناه في هذه الندوة، حتى الساعة على الأقل.

إن عدم الاهتمام بالغير قد يكون بالنهاية من أسوأ أنواع الإضرار بالنفس. ولكن علينا أن نعترف ايضاً أن الكتابات العربية اجمالاً لا تعطي صورة واقعية، منفتحة ونقدية للقارىء العربي عن الحضارات العالمية الأخرى. وأكاد أقول، من قراءتي المتواضعة للمنشورات الاسلامية ان هذه المنشورات تميل في الاجمال الى اعطاء صورة عن الحضارات الأخرى، هي أكثر سطحية وتسرعاً من معدّل المنشورات العربية اجمالاً.

من هنا فنقد الاستشراق والمستشرقين الذي تردد هنا، أصبح على تكراره من ندوة لأخرى ومن مجلة الى أخرى، هذا النقد أصبح ممجوجاً لكثرة تردده ولسطحيته. لقد كان الاستشراق فعلاً مدخلاً للاستعمار وهذا أمر لا يمكن انكاره. لكن الاستشراق كان أيضاً مشروع معرفة دقيقة لحضارات أخرى. ليت لدينا من نهم المعرفة للحضارات الأخرى، ومن الروح المنفتحة وإن النقدية التي تميزت بها كتابات معظمهم. واني أزعم في هذا المجال، ان معرفة الاستشراق الاجمالية، بالحضارة العربية والاسلامية، تبقى أرقى بكثير من معرفتنا السطحية والمبسطة اجمالاً لحضاراتهم.

ملاحظة أخيرة تتعلق ببلد عربي صغير هو لبنان. يمكن لأي مراقب أن يرى الدور الفعلي لأصحاب الصحوة الاسلامية فيه. وقد شجّع الاسلاميون فعلاً، في مجتمع يتميز بتعدد الديانات، على مزيد من الانعزال والتطرف بين المسيحيين. ان البلدان المتعددة الديانات كلبنان مثلاً تقدم على نظام دقيق أسميته مرة بنظام المرايا، حيث صورة الآخر تتطور باستمرار لكي تكون قريبة من صورة الناظر فيها. وقد أثبت المتطرفون الاسلاميون فعلاً في لبنان أنهم، وفقاً لنظام المرايا هذا، خير حليف للمتطرفين المسيحيين ولحماتهم الخارجيين. وآمل أن تدفعنا هذه الملاحظة الأخيرة الى قدر أكبر من الواقعية.

مداخلـــة (٧)

الدكتورة فاطمة لحبابي

في الكلمات التي القاها السادة الافاضل، وددت أن اتدخل لان الكثير من الاسئلة الحت علي لكني ارجأت بحديث متطلعة الى ان يكون في عروض اليوم ما يشفي غليلي، ويكفيني طرح هذه التساؤلات. فوجئت بان الاشياء تزداد ضبابية في عقلي على الاقل، ونحن في اطراف هذ الندوة وفي نهايتها.

يوم امس (سمعنا) ان الصحوة بخير، وان الصحوة نجحت وان مؤشرات النجاح كثيرة، واليوم مرة ثانية نؤكد بحماس ان الصحوة قد نجحت، ومن لم يؤمن بان الصحوة قد نجحت فعليه اللعنات، فاسمحوا لي ان اثير الاشكالية التي اعيشها منذ يوم امس. من جهة الصحوة نجحت ومن جهة ثانية يؤكد جمع غفير ان هنالك تخلفاً، وتخلفاً كبيراً، وكثر الله خير استاذنا الفاضل الذي عدد

مظاهر هذا التخلف، ولم يستكملها طبعا. اذن كيف صحوة ناجحة، وتخلف قاتل؟ تخلف حتى بين مداخل هذه القاعة في منهجية عروضها، وفي تناول هذه المواضيع. اذن يبقى التساؤل قائماً: الصحوة اذا كانت ناجحة، فما مدى نجاحها وما مدى تتبعها لمنهجية علمية دقيقة تعطينا مؤشرات على محاربة التخلف؟ التخلف المعنوي، التخلف المادي، التخلف السياسي، التخلف حتى في مفهومنا الديني. ما هي المؤشرات على هذه المنهجية الدقيقة في نجاح الصحوة ضد التخلف، لابد من عدّة وعتاد معنوي ومادي، والمادي رأيناه في الاوراق، وكما سمعنا بالامس فان المنهجية والبرمجة شيء ضروري ليستطيع الطرف الايجابي ان يساهم في افلات الطرف السلبي من الضبابية.

انتقل الى اشكالية ثانية، بعد الجزم بقيام الصحوة، وبوجود الصحوة وبنجاح الصحوة، يأتي كلام يضاف بأن الصحوة لا تنتعش الا في جو الحرية. التساؤل المطروح هو هل يمكن اعتبار نجاح الصحوة مؤشراً على وجود الحرية؟ منطق سليم، اذن هذا هم من همومنا انتهى وزال، غير أن الواقع ان الحريات في مختلف بقاع الخريطة الجغرافية في العالم العربي ما تزداد الا تضييقاً وتحجيماً وتخنيقاً. ما هذه المفارقة؟ مفارقة، مهمة بالنسبة لي ومعيقة وليس هناك الا بديل، فاما ان تكون الصحوة الانية تحققت بفضل جو هادىء حر وكفى الله المؤمنين القتال. ويبقى التساؤل أين الحرية؟ التيار الوسطي كفيل بان يجيب واتمنى ذلك. وإما ان نقرر بان انعدام الحرية، والتشتت والتخلف والتشرذم و..و..و! جميعها تنخر جثمان العالم العربي، وجثمان العالم العربي والحمد لله لمّا تفارقه الحياة وذاك اشد وجعاً لانه لو كان جثماناً فارقته الحياة لما كان هناك وجع على الاقل. اذن ان الصحوة لم ترشد بعد فما زالت في الفترة التي تبحث عن نفسها، ما زالت كالصاحي الذي يتروض ويروض حركته ليسترد قوة المجابهة في الحياة اليومية ولمجابهة الظروف.

على أي حال الكلام طويل في نفس هذا المنهج، ولا اريد أن أكون خرجت عن الموضوع كثيراً هذا الصباح، موضوع المرأة، يكفينا، أرجوكم، نحن شبعنا مرأة، نريد أن نتكلم عن المرأة داخل الاسرة، المرأة ليست مرأة وحسب، المرأة أسرة....وكنت اتمنى لو ان ورقة قدمت في هذه الندوة حول هذا الموضوع.

مداخلــة (٨)

الاستاذ طارق متري

يقترح أ. هويدي نوعاً من نمذجة للمواقف الاسلامية، التي تنتسب الى الصحوة بغير المسلمين، ويشير الى الاجتهادات في مسألة مكانة غير المسلمين وحقوقهم قائلاً أنها تتسع وتتنوع، ويقوده هذا القول الى تساؤل في أمر ظهور اجتهادات يغلب عليها الاعتدال والسماحة في ظروف معينة، بينما تروج في ظروف أخرى مواقف مشددة، محاولة الاجابة على هذا التساؤل المهم في اعتقادي تستدعي مقاربة موضوعية لا للمواقف المبدئية فحسب، بل للمواقف العملية لجماعات الصحوة الاسلامية من

غير المسلمين بالرغم مما يواجه هذا من صعوبة عملية بالمقارنة مع سهولة استعراض المواقف المبدئية ذلك يفترض التعامل مع مسألة غير المسلمين من حيث أنها مسألة اجتماعية تاريخية، أي من حيث أنها متغيرة. هناك ما يشبه الاجماع في القول أن الممارسات الفعلية في العالم الاسلامي تجاه الأقليات الدينية غير المسلمة كانت في الماضي وبمقاييس عصرها أكثر تقدما مما كانت تلقاه الاقليات الدينية في الدول والمجتمعات المسماه مسيحية. لكن هذا لا ينبغي أن العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين عرفت توتراً غالباً ما ارتباط بحالات تردي الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية لمجموع المسلمين أو بفعل التدخل الأجنبي في البلدان الاسلامية بجهة استخدامه للأقليات.

ماذا عن الفترة المعاصرة التي تعنينا بالدرجة الاولى في هذه الندوة؟ هناك أولا كما يقول أ. هويدي بعض التيارات في الصحوة الاسلامية تنحو الى القطيعة في التعامل مع غير المسلمين، وهي في ذلك صاحبة موقف لا يخلو من قطيعة مع بقية المسلمين، لكننا نلاحظ هنا أن ثمة توتراً في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين من شأنه أن يفسر من منظور تصدي بعض تيارات الصحوة الاسلامية لمشكلات الوطن الكبرى، فالموقف من الهيمنة الغربية ومن التحديث ومن الشرعية السياسية ومن الديمقراطية، ومن نموذج التنمية المقترح على مجتمعاتنا يؤثر عملياً في موقف جماعات الصحوة الاسلامية من المسيحيين. فهم برأي البعض يلعبون دوراً أكبر من حجمهم في التغريب وفي الترويج للحداثة في السياسة وفي الثقافة بما في ذلك بالطبع ما يتصل بالقومية العربية والعلمانية والاشتراكية. من هنا يبدو أحياناً التشدد تجاه المسيحيين طريقاً لمواجهة الغرب أو تعويضاً عنها، وفي الحالتين تعبيراً عن مشكلة في تحديد الخصم الحقيقي.

السؤال الثاني الذي تصل اليه ورقة أ. هويدي وتقف عنده يتعلق بهموم الوطن العربي ومنها همّ الوحدة أو بالأحرى همّ مقاومة التفكك الذي يتعرض له العالم العربي والاسلامي بفعل تغذية لا بل تفجير التناقضات الطائفية والمذهبية.

ما هي التوجهات السياسية والفكرية التي تحول دون انشغال الصحوة الاسلامية عن هذا الهمّ، هم الوحدة، ودون انصراف الأقليات بدورها عن هموم الوطن الى همومها الاقلوية مع احتمال توظيف هذا الانصراف ضد مصالح مجموع الوطن، كما أشير سابقاً في مداخلة الأخ غسان، ان مجرد استعادة مباديء العدالة والتسامح والمودة لا يضمن الوحدة، ذلك ان وحدة مجتمعاتنا في وضعها الراهن تقتضي وجود هوية جامعة ورابطة سياسية وثقافية بين المواطنين، والسؤال المطروح على اجتهاد الصحوة الاسلامية يدور حول هذه الهوية الجامعة.

مداخلـــة (٩)

الدكتور طه عبد العليم طه

أول ما يتبادر الى الذهن أنه لابد من البحث عن جذور فكرة حكم المسلمين، فالفكرة أية فكرة لا تأتي هابطة بمظلة، لقد قهر المسلمون وعانوا من التبعية والاستعمار والاستبداد وعانوا من التجزئة

والتخلف والتبعية، وبدت فكرة حكم المسلمين استرداداً لما سلب منهم ومحاولة لتجاوز ما يعانون منه، بيد أن الأمر في تقديري كان يمس المسلمين وغير المسلمين في عالمنا العربي، فالحكم لم يبعد عنه المسلمون فقط وانما أبعد عنه الجميع، والاستبداد عانى من وطأته الجميع، والأمر ان الحكم لابد وان يعود للجميع في تقديري، وعلى أية حال فان الحديث عن دولة دينية اسلامية ربما يثير تناقضاً حول موقف الرفض المشروع لشؤوننا لقيام دولة دينية يهودية في فلسطين، والأمر أيضاً أن نفس الحق الذي يدفع المسلمين للبحث عن دولة اسلامية يصعب تمييزه عن مطالبة المسيحيين بدولة في لبنان أو بدولة في جنوب السودان، والا فالقهر هو الحل فما المخرج؟

يتحدث أ. هويدي عن العدالة والمساواة.... أو العدالة بدل المساواة هنا أخشى أن نسمي الدجاجة سمكة وأخشى أن نستبدل عدالة الفرقة عن طريق التمثيل النسبي الذي يراعي الأقلية والأغلبية بالمساواة التي تقود الى الوحدة على أساس التساوي الكامل في الحقوق الديمقراطية والسياسية. تبقى كلمة هل نبحث عن التجزئة في عالم عربي تمزقه الفرقة، أم نبحث عن الوحدة، هل نبحث عن التخلص من التخلف والتبعية والاستغلال وحماية جماعة المسلمين أم نبحث عن هذه التفصيلة أو تلك التي تدفع الى عكس ما نريد... المساواة هي المساواة في تقديري ولا يمكن فصل المساواة السياسية عن المساواة الاقتصادية وعن المساواة الاجتماعية. في عالمنا العربي نبحث عن مستقبل للجميع، المسلمين والمسيحيين.

مداخلة (١٠)

الدكتور وليم سليمان

الواقع الموضوع الذي نبحث فيه اليوم هام وعنوان الندوة «الصحوة الاسلامية وهموم العالم العربي» أعتقد أن نظرة سريعة الى العالم العربي توضح أن هناك هموماً عامة وان هناك هموماً خاصة ببعض أجزاء هذا العالم العربي، فهناك بلاد لا تعرف التعددية تعيش مجتمعاً واحداً واضح ان همّ التعدد لم يطرأ في أذهان المفكرين والفقهاء في هذا البلد، أيضاً وان كان هذا خارج العالم العربي. هناك بلاد فيها تعدد يمكن أن يقال أنه تعدد عدائي، المثل الواضح في هذا المجال هو شبه القارة الهندية، فاذا كان من المسلّم به أن الاجتهاد يجب أن يراعي ظروف الزمان والمكان، فان النتيجة المؤكدة أنه يجب أن نأخذ بالفحص وبالتمييز كل الاجتهادات التي تخرج من هذا البلد أو ذاك.

هذا من حيث المكان أما من حيث الزمان، فالثابت تاريخياً أن الاجتهادات الاسلامية الواردة في التراث جاءت بصورة عامة، إما تعبيراً عن حالة الانتصار والسيادة والغزو فكان نظام الذمة والجزية، أو تعبيراً عن الأوضاع ايام الحروب الصليبية فتداخلت النظرة الى المسيحيين الوافدين بالحرب من الخارج مع النظرة الى المسيحيين المحليين الذين كانوا أحد أهداف الغزو الصليبي تماماً كالمسلمين

المحليين. ما حدث في البلاد العربية غداة حصول المشروع الوطني والحصول على الاستقلال بالكفاح المشترك والتضحيات السخية من جميع مكونات الجماعة هذا الواقع الجديد لم يجد الفقه المكافيء له الذي يعبر في أصالة عنه. هنا دولة، وطن بإقليمه وشعبه يستخلص من أعدائه لا يغزو الجيوش الاسلامية، ولا بجهد المسلمين من أبناء البلاد وحدهم بل بكفاح جميع مكونات الجماعة. لم يحدث في هذه البلاد ان دخل أحد مكونات الجماعة الى مجال المواطنة الكاملة وممارسة السلطة قبل المكونات الاخرى، دخل الجميع متراصين كتفاً الى كتف واستردوا معاً وفي وقت واحد كرامة المواطنة وحقوقها، هذا واقع جديد لم يتصوره فقهاء التراث واذن فلا بد من اجتهاد جديد.

يمكن أن يرد هنا تصوران: إما التعايش الطائفي ويتبعه التعايش الجغرافي هذا هو التصور الأول. اعتمد الميثاق اللبناني الحل الأول التعايش الطائفي. شيء شبيه بجوار الزيت والماء. نحن نعرف النتيجة ثم التعايش الجغرافي الذي يقوم على قسمة الاقليم بين مكونات الجماعة واقامة التنظيم الدستوري والاداري والاقتصادي على هذا الأساس. هنا الحل الذي بدأ بالظهور مؤخراً في بعض البلاد العربية كالسودان، وقدّم لنا د. حسن الترابي تصوراً له في ورقته وفي ملحقها. لم يوضع هذا الحل بعد في مجال التجربة والاختبار ولكن من المؤكد أن مجاله محدود وغير قابل للاقتباس. هذا هو التصور الأول. التصور الثاني يرفض تعبير التعايش. وينطلق من أنه كما كانت مكونات الجماعة موحدة في مواجهة الغازي المستعمر المحتل، وكما عاشت بهذا المبدأ عشرات السنين ومئاتها منذ أن بدأت التعددية في الفتح الاسلامي، فانها بالضرورة يجب أن تبقى كذلك بعد أن استخلصت البلاد بهذا الجهد المشترك.

لقد ارتضت الشعوب العربية التي مرت بهذه التجربة الحل القائم على مبدأ المساواة والمواطنة والوحدة وعبرت عن ذلك وثائقها الدستورية. كان هذا القول اجتهاداً شعبياً، شارك في العمل من أجله بل وفي صياغته فقهاء الدين المسلمون والمسيحيون، ولكن ظلت نتيجته مسجلة في الوثائق الدستورية، وما زالت هذه النتيجة تحتاج الى الاجتهاد الفقهي الذي يعبر عنها في دقة وأصالة. ثم جاءت الصحوة الاسلامية، والجزء الاكبر من روافدها لم يذكر لهم أحد طوال سنوات التنشئة والقريبة بما جرى في بلادهم خلال السنوات القريبة والمجيدة. على العكس من ذلك وجدوا أوضاعاً متردية في بلادهم يريدون أن يستبعدوها بكل ما جرى فيها، وتتراءى لهم ويتراءى لهم التاريخ القريب بل والبعيد كابوساً قاسياً يريدون التخلص منه ومن كل ما فيه. ووجدوا أيضاً فراغاً فقهياً فكانت مصادرهم في الاجتهاد هنا ما كتب أيام الفتوحات الاسلامية، والعدوان الصليبي وما يقال في البلاد الاسلامية الواحدية أو البلاد ذات التعدد العدائي.

هل من محاولة لاجتهاد جديد؟ نقطة البداية المأمونة هنا هي كرامة الانسان في الاسلام والمسيحية. فالانسان في المسيحية صورة الله عز وجل وهو كذلك في الاسلام بل أنه أيضاً خليفة الله. ويقرر الفقهاء والدارسون أن هذه الكرامة والخلافة سمعنا هذا وقرأناه ممنوحة للأسنان لذاته، فهي كامنة في طبيعته بصفة كونه انساناً. يبقى هذا الاجتهاد أن يتابع هذا المنطلق الى نتائجه الطبيعية والمأمونة. ثم نتقدم خطوة أخرى.

هنا في حقيقة الأمر، أود أن أقدم نصين بالغي الأهمية من التراث الاسلامي والمسيحي. الاول هو دستور المدينة كما صاغته الصحيفة. وفي تقديري أن احدى المفاجآت السعيدة حقيقة في حياتي أنني عثرت على هذا النص فهو بالغ الاتقان في المضمون وفي الصياغة وحين قرأت اشارة اليه في أحد الكتب لم أقنع بذلك بل ذهبت الى ابن هشام نفسه كاتب السيرة لأقرأه ولأتحقق منه. النص يقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، انهم أمة واحدة من دون الناس. هؤلا هم المهاجرون والأنصار، أمة». وتفسر الصحيفة الحقوق والالتزامات المتبادلة بين المسلمين وبعضهم البعض، ثم تنتقل الصحيفة الى اليهود وكانوا سكاناً في المدينة في يثرب. النص يقول كالآتي: «ان يهود عوف أمة من المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». لا أتصور نصاً دستورياً بالغ الاتقان كهذا النص الوارد في الصحيفة الواحدة مع التميز في الدين. النص يصف الصلة بين المسلمين واليهود، فالمسلمون من قريش ويثرب أمة ويهود عوف أمة مع المؤمنين. بعد أن قررت الصحيفة رد وحدة الأمة تورد الاحكام التفصيلية لهذا المبدأ، على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، بينهم النصر على من حارب.

أهل هذه الصحيفة، بينهم النصح والنصيحة. واليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. أقول، لو أن العوامل الواقعية التي حدثت في المدينة، لم تقطع الطريق على هذا الدستور ماذا كان يمكن أن يكون تطوره في المستقبل؟ النص المسيحي أيضاً من القرن الثاني، ولحسن الحظ أنه كتبه أحد معلمي مدرسة الاسكندرية لاهوتي. المسيحيون ليس لهم ملابس تميزهم عن سائر الناس، لا يسكنون مدناً مقصورة عليهم، لا يتكلمون لغة مخالفة لغيرهم، لا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف. يعيشون ويمارسون العادات المحلية في ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم. يظهرون الطابع المميز لحياتهم، يؤدون واجبهم كمواطنين. يطيعون القوانين الوضعية، ولكنهم في سلوكهم يسمون على القوانين. هنا حين نحاول أن نقارن بين هذا الاندماج الكامل وبين العزلة التي مثلاً نعرفها في الغيتو اليهودي، أقول إننا هنا نجد أمامنا تراثاً مشتركاً نستطيع أن نقيم عليه فقهاً يعبر عن الواقع الجديد، الذي اجتهد الشعب واجتهد زعماؤه في الحركة الوطنية، وعبروا عنه في وثائقهم الدستورية. ويجب أن يجد التعبير الفقهي الاسلامي والمسيحي الموحّد الذي يسانده.

كلمة أخيرة بخصوص ورقة أ. فهمي هويدي. في حقيقة الأمر الورقة من أحسن ما يمكن أن يقرأ الانسان بخصوص الموضوع الذي نطرحه، ولكن لي ملاحظة بخصوص استبدال كلمة العدالة بالمساواة، وكما يقول أساتذتنا والنحاة، الباء تدخل على المتروك، وضع كلمة العدالة محل المساواة، الحقيقة أنا غير مقتنع بهذا. أولا لأن هذه الكلمة وردت في الوثائق الدستورية المتلاحقة، وأصبح لها معنى معين. ثانياً لأن هذه الكلمة وجّه اليها النقد الشديد، وطلب باستبعادها، ثالثاً لأن الأسباب التي طرحها أ. فهمي هويدي في حقيقة الأمر غير مقنعة، فهو يقدم مثلا خصوص زواج الكتابي من المسلمة، أعتقد أن حل هذه المشكلة سيتم دون الرجوع الى نص دستوري والطرفان لن يرجعوا للنص الدستوري سواء كان العدالة أو المساواة لكي يحلوا مشكلاتهم. بل سوف يجدونها بطريقة أو بأخرى،

فلا أعتقد أن من أجل هذا المثل الذي يقدمه أ. فهمي نغيّر كلمة المساواة الثمينة والمهمة ونضع بدل منها كلمة العدالة. ثم ان كل التخوفات التي يقولها أ. فهمي، من الواضح في الفقه الدستوري والقانوني أن أي مبدأ دستوري ينظمه القانون، فكلمة الحرية أيضاً كلمة عامة وترد في الوثائق الدستورية، ولكن الحرية يضبطها وينظمها القانون، واذن فانني أعتقد أن هذا الاقتراح ليس صحياً في هذه الظروف.

مداخلة (١١)

الأستاذ جمال عبد الجواد

اتفق في البدء مع ما قاله أ. فهمي هويدي من أن طرح قضية الأقليات كجانب أو كأحد مظاهر الصحوة الاسلامية، هو في الواقع جانب ثانوي بالنسبة للجانب الرئيسي أو الظاهرة الرئيسية التي هي ظاهرة ما يمكن أن نسميه الاتجاه التردي أو التطرف في تبني موقف بعينه من قضية الأقليات. ولكن يظل لقضية الأقليات تميّزها الخاص، وأهميتها وربما يكون دليلا على ذلك أن هذه الجلسة هي الجلسة الوحيدة التي أصرّ كل الاعضاء أن يستمروا فيها رغم كل الارهاق الى آخره، بما يشير الى أهمية القضية والى شعور الجميع ربما بخطورتها. يدور عنوان هذه الجلسة حول قضية المواطنة، والمساواة. قضية المواطنة والمساواة. قضية المواطنة والمساواة تعبير يتجاوز حدود المساواة الاقتصادية، والمساواة في حق ممارسة العمل والكسب، والى آخره من المسائل المادية، وإنما قضية المواطنة أساساً تنصرف الى ارتباط الناس بالوطن بعينه، وبمجرد ارتباطهم به فهم متساوون ويحملون جنسيته ثم لهم حقوقهم. في الحقيقة أي طرح يميز ما بين الناس برغم انتمائهم لنفس الارض لنفس البقعة الجغرافية هو بالضرورة نفي للوطنية، نفي للمواطنة. الوطنية نسبة للوطن ليست لشيء آخر، ومن ثم أي طرح في هذا الاتجاه أياً كانت مبرراته كان لابد أن يوضع تحت عنوان آخر غير عنوان المواطنة، ومن ثم المساواة.

باختصار شديد ما أريد أن أقوله، هو أن بعض الاجتهادات المطروحة بهذا الخصوص ربما يكون مفيداً ويمثل تقدماً وقادراً على معالجة مشكلة واقعية كما أقترح علينا د. حسن الترابي، وانما حل مثل الحل السوداني ليس بالضرورة ملائماً لكل الحالات، يعني في مصر مثلا كنموذج لا يوجد تطابق ما بين التوزيع الديني وما بين التوزيع الجغرافي للسكان، بل بالعكس يوجد تداخل ومن ثم الحل الاقليمي ليس حلاً وارداً بأي نحو ومن ثم هناك ضرورة لمزيد من الاجتهاد ومزيد من البذل في هذه القضية. ان عملية حرمان غير المسلمين من حقوقهم السياسية أياً كانت محدودة أو كبيرة سيؤدي بالضرورة الى دخولنا الى فتح باب الشيطان ونحن نعلم أين هي البؤر التي يعاني منها العالم العربي اليوم من التمزق والانفجار، في لبنان، في جنوب السودان ناهيك عن قضايا تتعلق أيضاً بقضايا المساواة القومية في العراق أو بالجزائر أو بغيره من البلاد العربية. أعني أن قضية الاخلال بالمساواة يفتح باب الشيطان وهذا هو الذي يهدد بتفتيت الأمة العربية وتفتيت الكيانات القطرية القائمة، وليس فقط تفتيت الأمة ما بين الدول، إنما أيضاً تفتيت الدولة الواحدة أو الشعب الواحد ما بين

أقليات وأغلبيات متناحرة. أنا أعتقد أن هذا هو المتغيّر الواقعي الذي يجب أن لا نغفل عنه اطلاقاً تحت أي دعوة أو تحت أي صياغة فقهية. أرى تجنب حرب أهلية محتملة في أكثر من بلد عربي، اذا ما تم مأسسة وصياغة قانونية لحرمان الأقليات من بعض حقوقها السياسية.

مداخلــة (١٢)

الدكتور محمد أحمد خلف الله

في ايجاز غير مخّل أشير الى نقطتين. احدهما للأخ فهمي الهويدي والأخرى للسيدة زينب الغزالي. موقف السيدة زينب الغزالي هو الذي سأبدأ به، وهو الذي يتصل بالنصارى. النصارى المخاطبون برأيها كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليس الا. هذا الموقف يخالف القرآن الكريم، ويخالف آيتين صريحتين وواضحتين الاولى منهما يأتي فيها المشترك بين الأديان كما قال د. الترابي، وهي قوله تعالى «يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله». فالمشترك بين هذه الأديان لم يكن الاعتراف بنبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وانما المشترك هو ألا نعبد إلا الله وألا نشرك به شيئاً وألا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله وهذه الآية هي اشارة الى السلطة السياسية. الآية الثاني والتي أشار اليها د. قرضاوي، طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم والمحسنات من المؤنات، والمحسنات من الذين أوتوا الكتاب. أرباح الاسلام حتى بعد نزول القرآن، وفي زمن الفقهاء الذين دوّنوا الفقه رتّبو على هذه الآية أحكاماً وهي ان الأولاد الناجين من زواج اثنين مختلفي الاديان يكون للأفضل ديناً، إنما ما أريد أن أعلق عليه هنا هو أن الاسلام قد أجاز أن تكون الأسرة من دينين مختلفين سماويين من غير شك يجيز ان يكون المجتمع يكون المجتمع من أديان سماوية مختلفة. للأسرة لبنة من لبنات المجتمع ليس هذا فقط، الصحوة الاسلامية الآن تجعل الموقف من المسيحيين أيسر من الموقف من المسلمين، لأن الصحوة الاسلامية تعد المسلمين الآن مرتدين أو تعد الحكومات مرتدة بينما تعتبر المسيحيين أهل كتاب وأهل ذمة، ولا توجب عليهم القتل الذي توجبه على المسلمين. هذا فيما يخص الأخت زينب الغزالي.

في ما يخص الأخ فهمي هويدي هي نقطة بسيطة جداً وكثير من الأخوان علّق عليها انما يبقى لي تعليق بسيط وهو استبدال كلمة المساواة بالعدل وكأن الموضوع سيصبح المواطنة والعدل. المواطنة هي التي تحق الحقوق والواجبات. الانسان في الوطن له حقوق وعليه واجبات باعتباره مواطناً لا أكثر ولا أقل. ومن هنا تأتي المساواة وتأتي حقوق الانسان لتكون المعيار في هذه المساواة. أن يتساوى الانسان مع الانسان بصرف النظر عن الدين في الحقوق والواجبات. حينما نضع العدل محل المساواة، ما هو الميزان الذي تزن به العملية. هو الحقوق للمواطن باعتباره مواطناً، أو هي للانسان باعتباره مسلماً، أرجو أن أسمع الاجابة منك وشكراً.

مداخلــة (١٣)

الدكتور فهد الفانك

في الجزء الأخير من ورقته يتوصل أ. فهمي هويدي الى نتائج معينة يهمني منها إثنتان: الاولى أنه يريد معالجة شؤون النصارى العرب في الدولة الاسلامية من منطلق العدالة لا المساواة، والعدالة هي حافز القاضي في التعامل مع المتهم، أو حافز الحاكم في التعامل مع المحكوم. وأعتقد أن المسيحيين يأنفون من هذه العدالة كما يأنفون من التسامح ولا يقبلون أقل من المساوة، وهي بالمناسبة أبسط حقوق الانسان كما اتفق عليها المجتمع البشري في القرن العشرين.

الثانية ان أ. فهمي هويدي يرى أن الحديث عن غير المسلمين في الدولة الاسلامية يقع في نطاق التصنيف لا التمييز، ورغبة في الدقة السياسية استعمل الاصطلاحات الانجليزية فالتمييز هو Discrimination والتصنيف هو Classification، وأحب هنا أن أقول بأن الترجمة الصحيحة للتصنيف في هذا السياق هو Aparthied وهو النظام الذي كان سائداً في الولايات المتحدة الى ما قبل ٢٥ سنة كأسلوب للتعامل مع السود، وما زال سائداً الى اليوم في جنوب افريقيا، حيث يعترف للسود بحقوقهم شريطة أن يظلوا مفصولين عن البيض.

من ناحية ثانية فان المرونة والاتساع في الاجتهاد والفقه والاحكام لا يطمئن المسيحيين العرب بل يثير رعبهم، ففي حين يقال لهم أحياناً «لكم ما لنا وعليكم ما علينا» وهذه هي المساواة، ففي أوقات أخرى يقال بالمفاصلة وعدم التعامل بل المقاتلة حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون وفي ظل هذا الاتساع فان الاتجاه السائد نحو التطرف والتشنج.

وأصل هنا الجزية، وهي ضريبة مهينة كما يدل اسمها فهي نوع من العقوبة أو الجزاء.وما دامت تسقط بالمشاركة مع المسلمين في الدفاع عن الوطن فأرجو أن يدلنا الباحث على المسيحيين العرب الذين طالبوا باعفائهم من الخدمة العسكرية وشرف الاستشهاد في الدفاع عن الوطن حتى تفرض عليهم الجزية، وأن يقول لنا ما اذا كان المسيحيون العرب قد ساهموا في الدفاع عن الديار شأن المسلمين، ابتداء من معركة اليرموك التي خاضها الغساسنة الى جانب خالد بن الوليد، ولم يدفعوا الجزية ومروراً بالحروب الصليبية وانتهاء بجول جمّال الذي هاجم البارجة الفرنسية التي كانت تقترب من السواحل المصرية في العدوان الثلاثي المعروف، ومن مقارعة الاستعمار والصهيونية نظامياً وفدائياً.

فلنتفق اذن أنه لا جزية ولا اعفاء من الخدمة العسكرية، وان هناك مساواة في واجب الدفاع عن الوطن. الذي لا أسميه ديار المسلمين، لأنها دياري بقدر ما هي ديارهم والا فعليكم أن تقولوا لي أين هي دياري.

وتكرمت السيدة الجليلة زينب على النصارى بأنها لن تعاملهم كما تعامل حكوماتهم الأقليات المسلمة في مواطن أغلبياتهم.

حكوماتنا اذن نحن النصارى العرب هي حكومات أمريكا وبريطانيا وفرنسا. هل هذا معقول؟ انني أطالب السيدة الجليلة بمراجعة هذه العبارات. فنحن لا نقبل الانتماء الى الأجنبي لأننا عرب أقحاح عشنا هنا قبل وصول الفتح الاسلامي.

وهي تقول أن للذميين حقوقاً. أولا نحن مواطنون لا ذميون، والعالم لا يتكون من مسلمين ومسيحيين ويهود فقط، بل يتكون من شعوب وأمم، واذا كان هناك شيء اسمه الأمة العربية فنحن جزء لا يتجزأ منها.

. اما الحقوق التي تذكرها السيدة الجليلة فمنها: حماية الابدان والدماء، وحماية الاعراض، وحماية الأموال، (من استدان من ذمي فعليه أن يقضي دينه). هذه الحقوق لم تجعلني أشعر بالانبهار لسبب بسيط هو أنها حقوق أساسية تضمنها الدول للأجانب والسياح بل للأسرى.

وهناك الجزية والخراج، وهي ليست نسباً ثابتة بل يقررها الامام فما هي الضمانات من عدم الظلم؟

انني وأنا أستمع لقادة الصحوة الاسلامية، وألاحظ أفقهم الواسع ومشاعرهم النبيلة، ورغبتهم في العدل والانصاف، أتساءل ما الذي يخيفهم من المساواة والتسليم بحقوق المواطنة الكاملة لزملائهم واخوانهم في العروبة.

مداخلـــة (١٤)

الأستاذ أمين شقير

آسف أن أكون آخر المتكلمين بعد هذه الجلسة الطويلة، ولكنني مع ذلك أجد رغبة في أن أستفيد من الفرصة في الكلام وأبدأ بأن أشير الى أن ما جاء في ورقة أ. هويدي هو في الحقيقة يأتي في اطار هموم الوطن العربي. لقد قرأت الورقة وتابعت ادراكه لابعاد المفارقات الواسعة بين الآراء المختلفة حول اشكالية المواطنة والمساواة. بين الكتّاب الاسلاميين، وهي قضية في الحقيقة شاملة، وليست قاصرة على موضوع واحد في قضية المواطنة والمساواة. لكنني مع ذلك افتقدت أول ما افتقدت في استقراء الآيات التي أشير اليها في تبرير المواقف المختلفة، تخلي الكتّاب والمجتهدين عن ربط النص القرآني بأسباب النزول. تلك الآيات التي تنزّلت بسبب حالة من التعامل والصراع مع أهل الديانات الاخرى من الكتابيين ومع اليهود تحديداً. ان المتتبع لكيفية ربط الآراء والاجتهادات المبنية على آية أو أخرى من آيات القرآن يكاد يظن أن هناك تناقضاً بين نصوصها وأغراضها بين آية وأخرى. وأنا أعيذ الخالق العظيم من مثل هذا التناقض، بل انني مؤمن أن لا تناقض، ولكن قراءة القرآن ينبغي أن تكون تعمقاً في ظروف نزول الآية واشكالات الحياة والمجتمع ووعياً شمولياً وليس انتخاباً عاطفياً لموقف مسبق أو موقف يريد أن يستنتجه وفق ما يشتهي أن يكون عليه المعنى.

من منطلق الايمان بالله أقول أن ظروف الاسلام ونزول القرآن كانت تستوعب امكان ابادة أصحاب الأديان الاخرى من وثنيين وكتابيين ولا سيما بعد فتح مكة وتحول الظروف الى ظروف القوة والقدرة، ولكن الله لم يرد ذلك، أي أنه أراد لهذه الأديان أن تبقى وأن يبقى أهلها، ومن هنا فان القاريء لابد له أن يتوقف عن صورة «الحجرات» فهي التي تعلمنا أدب الخطاب وأدب التعامل وأدب التصرف، وعلى مدى آيات عديدة، وأشير هنا الى الآية ٨٢، حيث يقول الله سبحانه وتعالى «لتجدن أشد الناس عداوة للذين أمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون» صدق الله العظيم.

ونحن في هذا الوطن العربي بعد أن أصبحت اليهودية ممثلة كل التمثيل بالصهيونية بكل عدوانيتها فلم يعد لنا من مجال لأن نبحث قضية اليهودية في وطننا، فقد غدو أعداء صريحي العداء لأمتنا مسلميها ونصاراها. فلم يبقى عندنا من الأقلية الدينية الكتابية غير المسيحيين، وهم في رأيي مواطنون كاملوا المواطنة، ارتبطوا بالوطن وارتبطوا بالاسلام أيما ارتباطاً، فيهم الصالح وفيهم الطالح كما في بقية مواطنيهم من المسلمين. يخضعون لنفس القوانين والالتزامات ويشتركون في الانتماء الى وطن واحد وأمة ناهضة، وليس لهم في اطار المساواة والعدل ما يعترضون عليه وموضوعهم كالجرح ينكأ كلما ضعف الجسد ووهن فيكون موضوع مكانهم في مجتمعنا العربي بمثابة مشجب نعلق عليه ضعفنا ووهننا في مواجهة ظروفنا السيئة وتخلفنا وعجزنا عن التصدي لتحدي الزمن الذي نعيش فيه ويتهدد وجودنا كله. إن ما ورد في ملاحظات أ. هويدي الاخيرة حول المناخ الذي تعبّر مختلف التيارات الاسلامية عن ذاتها، أمر جديد حقاً بالملاحظة، وخصوصاً بربطه الاتجاهات المتعسفة الداعية الى القطيعة في ظل المراحل المتردية، أقره عليها، ولكن ليسمح لي أ. هويدي والأخوة المشاركون في هذه الندوة أن أضيف وأن أجذّر. ان مواجهة مراحل التردي بالتعسف الفكري والنفسي والتوجه نحو القطيعة، أي فصل بعض الجسم عن الجسم ذاته انما يضيف الى مرحلة التردي مزيداً من التردي بدلاً من أن يشق طريقاً نحو النور.

رد الأستاذ فهمي هويدي

بطبيعة الحال يستطيع أن يدرك الاخوان محنة المعقب على كل هذه الآراء التي غطت مساحة عريضة جداً بدءاً من قضية الصحوة من حيث المبدأ، وانتهاء بمواقف الجماعات أو التيارات التي أشرت اليها ومروراً بملاحظاتي أنا شخصياً، وعبوراً فوق اجتهادات فقهاء المسلمين. هذه المساحة العريضة بالتأكيد تضع الذي يحاول أن يعقب ليس فقط على هدف كمّي من الآراء لكن أيضاً في حدود دقائق ثلاث أو أربع لابد أن تضعه في موقف لا يحسد عليه. وبالتالي أنا أقول بهذا حتى أستميحكم عذراً في أن أتجاوز كثير من التفاصيل وأحاول أن ألتقط بعض الخيوط العريضة التي قد تشكل قاسماً مشتركاً أو ملاحظات أساسية على التعقيبات التي قيلت.

وددت أن ألفت النظر الى أن معالجة موضوع غير المسلمين ينبغي ألا ينفصل عن مجمل المناخ الراهن، بمعنى أن استعراض هذه الرحلة الطويلة في مسيرة هذه الأمة ينبهنا في هذه النقطة بالذات لأن قضية غير المسلمين كانت تتفجر عادة في مراحل التحلل والضعف وأن في كثير من الأحيان لا تكون المشكلة هي مسلمون غير مسلمين بل أيضاً كانت تحدث بين الاحناف والشافعية والحنابلة الى آخره. فالقضية الكلية هي جسم عربي يعاني من هزال عام وانعدام مقومات حصانته، تدفعه دفعاً الى أن تتخلل مسيرته ويتهاوى أمام أي ريح تعصف به أو تمر عليه. في التاريخ المصري على سبيل المثال فتنة الفترة ١٩٠٨ــ ١٩١١ من الذي فجر هذه الفتنة؟ وكيف تفجرت؟ وما هو الدور الذي لعبته العناصر المشبوهة في استثمار الهزال العام الذي كان سائداً في ذلك الوقت لغرس هذه الألغام؟ هذه مسألة تعيها الذاكرة المصرية بصورة لا تكاد تنسى، وأيضاً في الفترات الاخيرة في الحقيقة فتنة سنة ١٩٨٠ في مصر، وكيف تفجرت في مناخ تفسخ عام، يكفي أن ما جرى في سنة ١٩٨١ كان ذروة هذا المناخ. فانا أريد أن ألفت النظر الى أن هذه مشكلة مرتبطة بوضع كلي ينبغي أن نلتفت اليه ونحن نعالج هذا الموضوع.

الناحية الاخرى بعض الاخوان الذين تحدثوا عن الاجتهادات والآراء والأخ الذي قال إنه السيد قطب في مرحلته العدلية ومرحلته الضلالية، طبعا نحن نحاكم الصحوة الاسلامية والتطرف، تطرف الشباب. ننسى أحياناً أن هناك تطرف حكومات وأنظمة. نحن نتصور أن الصحوة الاسلامية تتحرك في فراغ. ولكن في حقيقة الأمر هي افراز مجموعة تراكمات، هذه التراكمات هي التي ترشح الأفكار المتشددة والأفكار التي يمكن أن تصب على المجتمع نيران الجاهلية أو التكفير وتتحدث عن المواطنة في الدرجة الثانية والى آخره. هذا المناخ الذي يفرز هذه الأفكار يحتاج منا أيضاً الى أن نلتفت اليه لأنه هو الجاني في هذه المشكلة. ان بعض الاخوان لما تحدثنا على موضوع الجزية والدقة الى آخره، الحقيقة هناك أشياء توضع في منظورها التاريخي وفي ظورفها وملابساتها. عندما نتحدث الآن، لا أظن أن رموز التيار الوسطي الذي عبر عنه فضيلة الشيخ القرضاوي، طرحوا مسألة الجزية على الاطلاق ولا عقد الذمة والى آخره، هذه أشياء لم ترد لكنني تعرضت لها لأنها وردت في أدبيات بعض التيارات الاسلامية الموجودة، ولكن لا تجد مفكراً أو باحثاً اسلامياً أو تياراً معقولاً أو عاقلاً طرح هذا الموضوع على الاطلاق. وأنا أذكر بهذه المناسبة أن الأستاذ البنا رحمه الله في كل كتاباته لا نجد كلمة الجزية، يعني التيار طرح نفسه في فترة من الفترات.

بالمناسبة أحد الاخوان قال إنه تكلم عن المساواة ولم يقل لنا محتوى المساواة. نحن الآن نجلس في ١٩٨٧، ونرصد أفكار قيلت في ٤٢ و ٤٥، هل مطلوب أنه سنة ٤٠ يوضع تحت هذا العنوان حقوق كذا وكذا، العنوان وضع في ظرف تاريخي لم يكن بالضرورة واعياً بهذه التفاصيل. الجزء الذي أثار لغطاً فيما يتعلق بموضوع العدالة والمساواة وأنا حتى أدفع الشبهات ابتدىء بغير اعلان، أذكر أن لي كتابا عنوانه «مواطنون لا ذميون» فعنوان الكتاب فيه ايضاح لموقف أظن يلقي أضواءً على كثير من الالتباسات التي طرأت في أذهان بعض الاخوان وهم يستقبلون هذه المقولة التي زعمتها، وأنا الحقيقة عندما اخترت هذا المدخل أو طرحت هذه الفكرة وبالتأكيد قابلة للتعديل، كان في وعيي أن أتحدث الى مجلس علم، يستطيع أن يتفهم كيف أن كلمة العدالة كلمة ثمينة

أيضاً، كما أن كلمة المساواة كلمة ثمينة ولا أريد في نهاية الأمر أن نختلف حول مسميات، لكن اذا اختلفنا حول مضمون يبقى شيء أهم، لكن المضمون أن أذكر هنا أن أقول أن الهدف هو احترام كافة الحقوق في التزام كامل بمقتضى العدل والقسط.

وبالمناسبة موضوع العدالة ليس كما حمله أخي الغاضب، الذي قال انه يوصف لقاضي يحاكم متهماً الى آخره، ولكنه القسط والعدل ورد كهدف للرسل والكتب والأنبياء، ورد في النص القرآني أنه هدف القسط والعدل وصف أطلق كهدف مركزي لكافة الرسالات السماوية وكافة الكتب السماوية، فلا أريد أن نضعها في اطار غاضب، وفي قفص الاتهام، ليس الأمر بهذه الصورة. لا أحب أن نختلف على اسم، وليكن الاتفاق حول مضمون أساسي، عندما نقول: احترام كامل والتزام كامل بالعدل والقسط ماذا يغضب في هذا؟ وهل كلمة المساواة أكثر أهمية أو أثقل وزناً من كلمة العدالة، ومع هذا أعتقد أن العدالة من الممكن أن تحمل بموازين، وفي حقيقة الأمر أن المساواة يمكن أن تتم على الاطلاق، ولكن المساواة تتم في ظروف موضوعية معينة ومراعاة هذه الظروف الموضوعية هي القسط والعدل.

المسألة ليست مثيرة للمخاوف إلا إذا كان طرف أو آخر يريد أن يسقط عليها مخاوف شخصية، ومع هذا أنا على استعداد أن أتنازل عن هذا الطرح على الاطلاق، اذا كان فعلاً من الممكن أن يحمّل بالشبهات. هذه مسألة تعبير لكن ما قصدته أنا بدءاً من الاشارة الى اسم الكتاب الذي اخترته لمعالجة مثل هذا الموضوع، وانتهاءً الى هذه الكلمات القليلة التي ذكرت فيها أن المسألة تقوم على احترام كامل وعلى مراعاة لموازين القسط والعدل التي أبرأ من الشبهات التي أثيرت حولها.

نحن نتحدث في مجلس علم ومن الممكن أن يستقبل الكلام بوعي بأبعاده المختلفة. وعندما نقول أن المساواة كاملة، الا في بعض الوظائف المحملة بأبعاد عقيدية أو دينية. أنا طبعاً لا أريد أن أذهب الى أن واحد يقول أن مدرس الدين يكون مسيحياً أو مسلماً، ليس مهماً بحكم المساواة، لا. هنا مدرس الدين، الدين الاسلامي، يجب أن يكون مسلماً ولا نتحدث هنا عن تمييز ولا **Apartheid** ولا **Discrimination**، لا ولكن نقول أنه واضح أن الشخص يوضع في مكانه المناسب. وأيضاً اذا كان الاسلام جساساً، أنه عندما يكون الحرب جهاداً مثلاً، ولا يريد أن يحمّل غير المسلم بأن تتوفر له نوازع ودوافع يحمّل بها المسلم. هل يحاسب الاسلام على هذا؟ هل تعد نقيصة ومأخذاً يؤخذ على الاسلام؟ ولكن اذا اختلف الأمر وقدّم باعتباره تحريراً، ولم يطرح البعد الجهادي فالقتال أهلاً وسهلاً وليتقدم كل طرف قادر على أن يتحمل مسؤوليته.

القســم الخامــس

الصحوة الاسلامية والمشاركة السياسية

الصحوة الاسلامية .... والمشاركة السياسية

الأستاذ كامل الشريف

تمهيـــد :

يصطدم هذا البحث بصعوبات أساسية، أولها أن الصحوة الاسلامية الراهنة تأخذ أشكالا مختلفة، تتفاوت في طبيعتها بين جماعة وجماعة، وبين بلد وبلد، وليس من السهل اخضاعها لمقياس واحد، لأسباب ستتضح مع البحث، كما أن محاولة الاجابة على التساؤلات في قضية السلطة السياسية من مصادر الشريعة الاسلامية، والمقارنة بين آراء الفقهاء، ستظل محاولة غير مجدية، لأنها لا تلزم الحركات الاسلامية بشيء، فضلا عن أن هذه الآراء المختلفة موجودة في ما ينشر من الكتب والمجلات. واذن لا يبقى أمامنا سوى أدب الحركات، أو الممارسة العملية، لنتبين فيها الملامح الباهتة لهذا الجانب. ومن الصعوبات أيضا: أن أكثر الحركات الاسلامية المتأثرة بالصحوة الاسلامية لا تنطلق من برامج سياسية محددة وفق المقاييس السياسية المألوفة، مما يجعل الحكم الحاسم على مواقعها محفوفا بالمجازفة واحتمالات الخطأ، وأمام هذه الصعوبات الواقعية، فان البحث سيظل محكوما بالاعتبارات التالية :ـــ

أولاً : تحديد جذور النظرية السياسية في الشريعة الاسلامية دون التفاصيل.
ثانياً : بعض ملامح النظرية في أدب أهم الحركات الاسلامية.
ثالثاً : الممارسات العملية لبعض تلك الحركات.
رابعاً : موقف السلطات الحاكمة من هذه الممارسات.
خامساً : تحديد بعض «الاشكاليات» التي تحتاج في تقديرنا الى مزيد من الحوار.

المصـــدر:

ان البحث في الصحوة الاسلامية المعاصرة وموقفها من السلطة السياسية يقود ــ حتما ــ الى تحديد «المصدر» الأساسي الذي تقوم عليه المناهج الفكرية للحركات الاسلامية، ثم الى المناخ السياسي العام الذي نشأت فيه أو تأثرت به.

والمصدر، كما يحدده الأسلاميون أنفسهم، هو القرآن الكريم ــ والسنة النبوية ــ وأقوال الفقهاء، ثم الممارسات العملية للخلفاء والأمراء، على امتداد أربعة عشر قرنا، حتى سقوط دولة الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى.

وتحديد هذا المصدر مهم جدا، ذلك لأن كل حركة تتصف بهذه الصفة «الاسلامية»، تجد نفسها ملزمة بالارتباط بهذه القاعدة، والا فقدت شرعيتها وسبب وجودها، سواء كان الارتباط من جانب واحد يفضي الى بقية الجوانب مع العمل والممارسة، أو الأخذ بالمفهوم الكامل للمنهج الاسلامي، وهو «الشريعة» الغراء، منذ البداية.

ولا شك أن تحديد هذا المصدر، ومدى التزام الحركات الاسلامية به، يبرز قاعدة ثابتة، لابد من القبول بها أمام أي طرف يحاول فهم هذه الحركات أو التعامل معها.

ملامح المنهج الاسلامي:

لقد قدم المنهج الاسلامي تصورا شاملا للحياة الانسانية، يصعب تقسيمه الى مجالات أو أجزاء مستقلة، مما يحتم مراعاة هذا الشمول والتكامل عند الحديث عن النظرية السياسية الاسلامية، أو غيرها من النظريات المرتبطة بهذا المنهج، ولما كانت النظرية السياسية هي أولى مناطق الاحتكام بين الحركات الاسلامية والسلطة في العصر الراهن، فلا بد أن نتحدث فيها بقليل من التفصيل.

لقد وضع القرآن الكريم، وكذلك السنة النبوية، المبادىء العامة للسلطة في المجتمع المسلم. وجاء الفقه الاسلامي يفصل الشروط والقيود التي تضمن لها آداء دورها الكامل في حماية العقيدة، وضمان الحقوق، وتأكيد الأمن والاستقرار، ودفع الاعتداء عن دار الاسلام، ومن القواعد التي جاءت في القرآن الكريم قوله سبحانه «وان أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم...»(١)- وقوله تعالى: «أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون»(٢). ففي هذه الآيات وغيرها يظهر الأمر الحازم الصريح بوجوب الالتزام بحكم الله الواحد، واعتبار مخالفة الأمر ردة، وعودة للجاهلية، وما تمثله من الكفر والظلم والفساد.

وقد جاء في الحديث الشريف ما يؤكد المسؤولية المشتركة للأمة في ادارة شؤونها العامة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». وكذلك ما ورد في الحديث الشريف في سياق فضائل القرآن الكريم «فيه نبأ ما قبلكم.. وحكم مابينكم».

ومن خصائص المنهج الاسلامي: أن فروعه تتصل كلها بالجذر الواحد وهو وحدانية الله عز وجل وتفرده بالحكم والأمر «الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين»(٣). وبمقتضى هذا المنهج يصبح الانسان كذلك واحدا أمام خالقه لا تتصارع نزعاته وميوله بين كفر وايمان، فجهده وعمله في الدنيا محكومان بالايمان بالله، وهدفه في كل شؤونه هو بارادة الخالق وابتغاء رضوانه «وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون(٤)» وما يقال عن الفرد يمكن أن يقال عن المجتمع، فهو في المنظور الاسلامي كيان بشري موحد، ترتبط فيه القاعدة مع القمة، والشعب مع السلطة في رباط واحد، وتؤدي مؤسساته الوظائف المحددة لها في انسجام كامل مع المحور الأساسي، وهو عبادة الله والالتزام بشريعته واعلاء كلمته في الأرض(٥).

أردت بهذا التمهيد تأكيد الحقيقة الجوهرية التي أشرت اليها، وهي أن أي حركة تتصف بأنها اسلامية، لا تملك الا أن تكون مرتبطة بهذا الأساس، وعلى الذين يحاورون الحركات الاسلامية من خارجها أن يستوعبوا هذه الحقيقة الثابتة، وان يقبلوا التعامل معها. ومن ذلك يتضح أيضا أن الآراء التي تقول بفصل الدين عن الدولة، أو منع الدعاة من الحديث في السياسة، هي آراء مرفوضة عند الاسلاميين، لأنها تناقض الشريعة، ولا تستند الى ركائز التاريخ والتراث، ولذلك يصبح من الصعب فرضها دون تصادم صريح مع القواعد الشرعية، وما يجره ذلك من مشكلات، واذا كان التسليم بهذه الحقيقة يعفي المجتمع من التناقضات العنيفة، ويقدم قاعدة لقاء بين السلطة السياسية والحركات الاسلامية، فان مجال الاجتهاد يظل مفتوحا لتنظيم المسيرة، وترتيب الأولويات، وتحديد المراحل المأمونة، وفي هذا المقطع من البحث يمكن أن تبرز قاعدة لقاء تقوم على دعامتين: الاولى القبول بالمنهج الاسلامي من حيث المبدأ. أما الثانية فهي القبول بفكرة «المرحلية» في التطبيق، مما سيتضح أكثر مع استمرار هذه الدراسة.

الظاهـــرة الاسلاميـــة:

من الأخطاء التي يقع فيها المحللون الغربيون، القول بأن الصحوة الاسلامية الراهنة قد جاءت دفعة واحدة في السنين العشر الأخيرة، وخصوصا مع نجاح الثورة الاسلامية في ايران، فالحقيقة ان ردة الفعل المباشر للغزو الأجنبي كانت اسلامية الطابع، ويجب البحث عن جذور الصحوة في تلك المرحلة، واذا كانت الروح الاسلامية قد خمدت تحت الضغط العسكري والثقافي ردحا من الزمن، الا أنها بقيت مشتعلة تحت الرماد، ثم أخذت تظهر وتعلن عن نفسها تبعا للظروف المحلية، وتطور الصراع ضد المستعمر الأجنبي، حتى اذا زال الاستعمار ــأو كادــ اشتدت حركة البحث عن الذات، والعودة للأصول، وتسارعت الخطوات نحو الهدف.

واذا أردنا ــلاغراض هذا البحثــ أن نشير الى نماذج لأنواع المدارس والتيارات الاسلامية المختلفة، والتي صاحبت المرحلة الاستعمارية، نجد أن من الممكن ادراجها تحت نوعين: أولهما، حركات بدأت على هيئة طرق صوفية، كتلك التي نشأت في افريقيا الشمالية أو الأستوائية، ورغم أنها أخذت بداية دينية محضة لا تتعدى العبادات، والاوراد وتحفيظ القرآن، غير أن بروز عوامل سياسية واجتماعية معينة يصعب الخوض فيها في هذا الحيز المحدود، قد أدى لتحويل هذه الطرق الى حركات سياسية وعسكرية، ويمكن أن نضرب مثلا على هذا النوع: حركة الأمير عبدالقادر في الجزائر، والحركة المهدية في السودان، وحركة عثمان دان فوديو، والحاج عمر التيجاني في السنغال والنيجر. أما النوع الثاني فتمثله حركة الاخوان المسلمين في مصر وحزب التحرير الاسلامي في ديار الشام، وهي حركات التزمت المنهج الشامل منذ نشأتها، واعتبرت العمل السياسي جزءا من هذا المنهجــ على ما يبدو من خلاف في «الأولويات» ودرجة التركيز على التربية الفردية أو التنظيم الشعبي. لقد جاء في مواضع مختلفة من رسائل الأستاذ حسن البناء رحمة الله مثل هذه التوجيهات «اذا قيل لكم الام تدعون؟ فقولوا ندعوا الى الاسلام الذي جاء به محمدــصلى الله عليه وسلمــ

والحكومة جزء منه، والحرية فريضة من فرائضة فان قيل لكم، هذه سياسة، فقولوا هذا هو الاسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام (٦).». أما تأثر حركة الاخوان المسلمين ـ كغيرها من الحركات ـ بالمناخ السائد، فقد عبر عنه مؤسس الدعوة أيضا في مذكراته حين تحدث عن الاسماعلية مهد الدعوة، وعن الاحتلال الأجنبي الجاثم على قناة السويس، وعن التفاوت في الأحوال المعيشية بين الجندي البريطاني والعامل المصري في القاعدة، وتأثير ذلك كله في نشأة الجماعة. (٧)

يتضح من هذا السرد السريع: أن زوال الحكم الاستعماري وانحسار تأثيره قد شجع الأمة الاسلامية على السعي لاستكمال شخصيتها المتميزة والعودة الى المصدر، واذن، فقد أصبح الاتجاه للمنهج الاسلامي أمرا طبيعيا، سواء بالنسبة للحركات أو الشعوب الاسلامية بشكل عام، وقد أضيف لذلك العامل التاريخي عامل آخر، وهو يتمثل في الكوارث التي نزلت بالأمة الاسلامية، وخصوصا على ساحة القضية الفلسطينية، مما أعطى مزيدا من الدعم للمنطق القائل بضرورة قيام النظام الاسلامي الشامل الذي يثير الايمان، والحماس، ويضمن أسباب الوحدة والقوة، ويحرك الأمة نحو الجهاد، وقد يضاف لهذه العوامل عامل جديد أيضا، هو أن الحركات الوطنية والقومية التي برزت على الساحة في العقود الخمسة الأخيرة، قد اعتبرت مسؤولة عن وقوع هذه الكوارث عن الفشل في التخلص من آثارها، ومع أن هذه الأحكام قد تحتاج لمزيد من التمحيص، الا أن الحالة النفسية العامة كانت تسمح بقبولها دون جهد كبير، وفي هذا الفراغ توطدت الفكرة القائلة بوجوب العودة للاسلام، واستئناف المسيرة القديمة التي حققت المجد والعزة عبر التاريخ الطويل.

ومن الانصاف القول: أن مما ساعد على رواج هذه الفكرة، ان الحركات الاسلامية لم تمارس الحكم، أو تسهم فيه بصورة مؤثرة، الأمر الذي أعفاها من مسؤولية الكوارث، وأبقى مقدرتها على علاجها أمراً «نظريا» لم يتعرض للتجربة الحقيقية. وفي هذه النقطة بالذات يكمن خطر حقيقي على الحركات الاسلامية. وهو خطر الانتقال من المثالية للواقع، ومن النظرية للممارسة، بكل ما يحمله ذلك من التحديات، ويوجد بين المفكرين الاسلاميين من يعتقد أن هذه النقطة قد شكلت احدى العقد الصعبة في العمل السياسي الاسلامي، وكان التخوف من مواجهتها أحد العوامل التي دفعت الحركات الاسلامية لرفض الحكم أو المشاركة فيه حين واتت بعض المناسبات.

حول البرنامج السياسي

ذكرنا أن عدم وضوح البرامج السياسية للحركات الاسلامية عموما، يجعل من الصعب تحديد مواقفها من القضايا الأساسية بشكل أكيد، ومحاولة رد الأمر الى مصادر الشريعة تبدو غير مجدية أيضا للحكم على تلك الحركات، لأسباب كثيرة، أهمها ان هناك تفسيرات مختلفة لا يمكن تطبيقها على الحركات المعاصرة قبل أن تعلن هي تبنيها لتفسير معين، والتزامها بذلك التفسير في الممارسة العملية، ومن القضايا الرئيسية التي يدور حولها الجدل بين الاسلاميين على سبيل المثال :ـ

١ ـ القومية ازاء الاسلام.
٢ ـ النظرة للأقليات غير الاسلامية.
٣ ـ التعددية السياسية.

القوميــة :

فبالنسبة للقومية، فان التيار الغالب في الحركة الاسلامية يميل الى الاعتراف بالخصائص المميزة للأمة العربية. التي يصنعها الموقع واللغة والمصالح المباشرة، الا أن ذلك لا يجعلها أكثر من «وحدة» في الكيان الاسلامي العالمي. والخلاف بين الحركات الاسلامية، والأحزاب القومية، يأتي من الخلاف حول رسالة الأمة العربية، فبينما يميل بعض القوميين الى وضع الرسالة الاسلامية كأحد روافد الفكر العربي فحسب، يرى الاسلاميون أنها الرسالة الوحيدة للأمة العربية، وأن هذه الرسالة تشكل الصلة مع باقي الشعوب العربية والاسلامية، دون أن يعني ذلك انكار الوطنية أو القومية. (٨)

الطوائــف :

أما بالنسبة للنظرة للطوائف غير الاسلامية، فان دراسات كثيرة لهذه القضية تخرج في اطار الحركة الاسلامية، ويتداولها الاسلاميون في مؤسساتهم الفكرية، تميل الى اعتبارهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات «لهم مالنا وعليهم ما علينا» دون تمييز، وهذا الرأي يجد جذوره في مصادر الشريعة الغراء دون شك، غير أن طبيعة الحركات الاسلامية «المفتوحة» تجعل من السهل بروز آراء متطرفة غير مسؤولة ازاء هذه القضية، مما يعكر صفاء العلاقات ويثبت الشكوك لدى الأقليات، وهذه القضية كغيرها يخدمها الوضوح ضمن منهاج سياسي محدد. (٩) أما بالنسبة للممارسة العملية، فهي متفقة أيضا مع الرأي الغالب الذي أشرنا اليه، ذلك ان علاقة القيادات الاسلامية مع النصارى العرب قد تميزت بالود المتبادل، فقد كان معروفا ان الاستاذ حسن البنا يحتفظ بعلاقات حميمة مع زعماء الأقباط المصريين، وكذلك قادة الاخوان المسلمين في سوريا والاردن، ومن المعلوم ان كتائب الأخوان المسلمين في حرب فلسطين الاولى (١٩٤٧ـ١٩٤٨)، كانت تضم عددا من المتطوعين الأقباط.

التعدديــة :

ان مصادر الشريعة الاسلامية تؤكد احترام الرأي المخالف، وهو أساس التعددية السياسية، فدعوة القرآن الكريم للتفكير وأعمال العقل وتقليب النظر في الأمور، يفترض وجود آراء متباينة، واجتهادات مختلفة، وليست المذاهب الاسلامية الا نوعاً من التعددية الفكرية يتفق مع أسلوب الزمن ومع روح الشريعة التي تتكامل فيها كل جوانب الحياة.

اما في حقل الممارسة فقد اعترف الاخوان المسلمون ــ مثلا ــ بالأحزاب السياسية، وتحالفوا معها في بعض المناسبات (١٠) وحين رشح الأستاذ النبا نفسه للانتخابات النيابية في عام (١٩٤٣)، كان ذلك يعني الاعتراف بالمؤسسة البرلمانية القائمة على الحياة الحزبية.

هذا عن الأحزاب السياسية الوطنية، أما بالنسبة للأحزاب التي تدعو علانية للالحاد، فان الاسلاميين يعطون أجوبة مختلفة في غيبة البرنامج السياسي، غير أن هذا الامر يظل من قبيل الافتراض البعيد، ذلك لأن أكثر الاحزاب السياسية بما فيها الشيوعيون العرب، لا يضعون في مواثيقهم فكرة الالحاد المنظم، وانما يحصرون الفكرة في الاطار الاجتماعي والاقتصادي. (١١)

جــذور العنــف:

فيما ذكرناه حتى الآن في قضية السلطة السياسية، نجد تأثير المصدر الاساسي والعوامل الاخرى واضحا في أدب الحركات الاسلامية ومناهجها التربوية والعملية، وهو يشكل مجال ارتباط تلك الحركات بمجموع الشعب المسلم مهما تفاوت الافراد في درجة انتمائهم للدين أو التزامهم بفرائضه، فاذا قلنا أن انشغال الفرد المسلم بالقضايا العامة أمر محتوم تفرضه الشريعة، فان وصوله لقضية السلطة السياسية يكاد يكون محتوما أيضا، مما يعطي الحركات الاسلامية حقلا واسعا رحبا للعمل الشعبي العام، فاذا أردنا أن ننتقل من هذه الصورة العامة التي تصنعها المبادىء النظرية الى حالات خاصة، نجد أن أكبر الحركات الاسلامية قد نمت في ظل واقع سياسي مهين، وليس من قبيل الصدفة أن تنشأ حركة الاخوان المسلمين في الثلاثينات ــ كما ذكرنا ــ في منطقة قناة السويس، حين كان الاحتلال البريطاني لا يزال قائما، وان يظهر حزب التحرير الاسلامي في حيفا، بعد سقوط المدن الفلسطينية أمام الغزو الصهيوني على النحو المعروف. ويجب القول هنا أن ثمة فارقاً رئيسياً بين الاخوان المسلمين وحزب التحرير، وهو انه بينما أعد الاخوان المسلمون أنفسهم عسكريا للاسهام في النضال المسلح ضد الصهيونية في فلسطين، وضد الوجود البريطاني في منطقة القناة، (١٢) فان حزب التحرير اتجه منذ البداية لفكرة انشاء الدولة الاسلامية التي تقوم بالتالي لتحريك طاقات الامة نحو الجهاد، وكان هذا الموضوع مجال حوار حاد بين الطرفين، ولكل فيه رأي واجتهاد.

ومع استمرار التردي في القضايا السياسية والاجتماعية، واتضاح عجز التيارات الوطنية والقومية، وخصوصا أجنحتها العسكرية، عن تقديم حلول سليمة، برزت في الصف الاسلامي حركات جديدة أكثر عنفا، استندت أيضا الى «المصدر» بعد أن فسرته تفسيرا أشد تزمتا، واعتبرت فكرة المرونة «أو المرحلية» التي حاولتها بعض الحركات ولم تقبل بها الحكومات، نوعا من الميوعة والتفريط في حق الاسلام.

في هذا المناخ جاءت الثورة الاسلامية في ايران، ومع التسليم بالظروف الخاصة للمؤسسة الشيعية وطبيعة الحكم الايراني الذي أسقطته، فان العوامل الأساسية تظل متشابهة. كما أن هذا النجاح

المفاجيء قد أعطى قوة جديدة لمنطق الحركات الاسلامية العنيفة، وأصبح بوسعها أن تقول: ان ما حدث في ايران يمكن أن يحدث في غيرها، ولا جدال ان هذا المنطق يجد رواجا بين الشباب المسلم، خصوصا وان الأسلوب الاسلامي المعتدل قد تجمد لأسباب سنأتي على شيء منها في سياق البحث.

وقد ساعدت مراحل الصدام بين الحركات الاسلامية والسلطة، وما صاحبها من الشدة والقسوة، على تصعيد فكرة العنف بين الفروع المنشقة في تلك الحركات. اذ اتخذت منها دليلا على استحالة اللقاء مع الأنظمة السياسية وحتمية المجابهة المباشرة، واعتبار دعوة «الاصلاح» محاولة لامتصاص الحركة الاسلامية واجهاضها لحساب الأجنبي والحكومات الضالعة معه، وفي هذا المناخ ولدت حركة الجهاد الاسلامي في مصر، وغيرها من الحركات المشابهة، ومن كل ذلك يتضح ان أحد الأسباب المباشرة لبروز فكرة العنف في التيار الاسلامي، هو عجز الحركات التقليدية المحافظة، وأنظمة الحكم عن وجود معادلة سليمة تسمح بحرية العمل الاسلامي المشروع، وليس هنا مجال تحديد المسؤولية في هذه النتيجة، ولكن من المفيد ابرازها لوضوح الصورة.

بعض خصائص الحركات الاسلامية الحديثة:

بعد تحديد المناخ الذي حكم الحركات الاسلامية بكل عناصره العقيدية والتاريخية والواقعية، وبعض المؤثرات التي ساقت بعض فروعها نحو العنف، نصل الآن الى نقطة جديدة في البحث، وهي تطور علاقة تلك الحركات مع السلطة السياسية القائمة في البلاد العربية، وأسلوبها في التأثير على تلك السلطات، ومدى النجاح الذي أحرزته، ثم اسهام ذلك في خلق مناخ العنف. (يجب تكرار القول أن الحركات الاسلامية لم تلتزم موقفا واحدا ازاء كل أنظمة الحكم، أو في البلد الواحد في كل الأحوال، وانما اتخذت تلك المواقف تبعا لظروف كل بلد، وتبعا لطبيعة المراحل التي تمر بها الحركات نفسها، أو البلد الذي تعمل فيه، ومع ذلك يظل بالامكان تحديد بعض العوامل المشتركة بين هذه الحركات والمواقف).

أولاً: هناك صفة تنفرد بها الحركات الاسلامية عن بقية الحركات السياسية «العلمانية» اذا صح التعبير، وهي أن الأخذ من المصدر الأساسي الذي أشرنا اليه، متاح للجميع، وكل فرد في الحركة يشعر أن من حقه اختيار التفسير الذي يروق له، وهذه الحالة قد منعت دائما وضع منهاج سياسي واضح الملامح، أما تأثير ذلك على العلاقة مع السلطات السياسية، فيبدو في مجالات كثيرة منها، عدم وضوح الأهداف التي تريدها الحركة، ومنها أن التفسيرات المتطرفة يمكن أن تحسب على القيادة نفسها، حتى لو لم تكن في خطتها. ولما كان مجموع الظروف السائدة يجعل الشعوب أكثر ميلا للرأي المتطرف، فان بعض القيادات تجد نفسها مضطرة لمجاراة هذه الآراء، بل للدفاع عنها أحيانا، مما يضعها أمام السلطة السياسية في موقف المعارضة. ولما كانت طبيعة الحكم في أكثر البلاد الاسلامية أميل لحكم الرجل الواحد أو الحزب الواحد، فان من السهل أن تصبح أي معارضة تآمرا على الدولة، مع ما يتبع ذلك من تفاعلات.

ثانياً: تكتفي بعض الحركات الاسلامية، أو المؤسسات الدينية، بالدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية، والتركيز على الحدود بشكل خاص، دون أن تعطي عناية لسوء الفهم الذي تقابل به هذه الدعوة لدى الرأي العام العالمي، والطبقات الحاكمة في العالم الاسلامي، وما ينسب للشريعة ـ ظلماً ـ من العنف والقسوة. ومن الملاحظ ان الدعوة للشريعة على هذه الصورة الغامضة، أصبحت تقترن بأي حركة اسلامية وتحسب عليها، حتى على بعض الحركات التي ترى ترتيب الأولويات على صورة مغايرة، والقيام بخطوات اصلاحية تؤدي للشريعة في النهاية وليس العكس، فالحركات الاسلامية كلها، في نظر المحللين والكتاب الغربيين، تعمل لتطبيق الشريعة، والشريعة توضع في الاطار الذي ذكرنا، والنتيجة المبسطة ـ اذن ـ ان هذه الحركات رجعية تميل للقسوة والعنف وسفك الدماء.

ثالثاً: بالرغم من الأهمية العظمى التي يعطيها الاسلام للسلطة والحكم ـ كما رأينا ـ فان بعض كتاب وخطباء الحركة الاسلامية يركزون على فكرة الزهد في الحكم، ويغالون في التنفير منها، (١٣) وقد أدى هذا الفهم الى مجموعة من النتائج منها:

اعراض بعض الاسلاميين عن الفرص التي تسنح للمشاركة في المسؤولية، وبالتالي تطوير البلاد نحو المنهج الاسلامي، ومنها الاتهام التلقائي لمن يجرؤ على المشاركة فيه، وكأنه اقترف أمراً سيئا، وقد تبرر هذه المواقف بأن أكثر أنظمة الحكم في البلاد العربية والاسلامية تبدو ناقصة بالموازين الاسلامية الدقيقة، وقد ساعد هذا الفهم على توسيع الفجوة بين الحركات والسلطة، وبطبيعة الحال فليس هذا هو الرأي الوحيد الشائع بين الحركات الاسلامية، فهناك من يرى عكس ذلك، ويرغب في الحكم، ويحبب المشاركة فيه، (١٤) وهنا تبدو احدى التناقضات الهامة في العمل الاسلامي في غيبة المنهاج السياسي الواضح المحدد الذي أشرنا اليه دائما.

رابعاً: ان الانطلاق من القاعدة الدينية المثالية، وانعكاس ذلك على المناهج التربوية للحركات الاسلامية، قد ألزمها بنوع من «الحتميات» الاخلاقية الثابتة، أو الموازين الجامدة التي يصعب تطويعها للتعامل مع مواقف سياسية دائمة التغير، ومع حكام ينطلقون من قواعد متباينة، ويستخدمون موازين مختلفة، وليس هنا مقام الحكم على القواعد والموازين أو المفاضلة بينها، ولكن توضيح التفاوت في النظرة. على ان هذه النقطة قد أفضت دائما لجدل حاد بين المفكرين الاسلاميين أنفسهم حول صواب العمل السياسي من المنطلقات الدينية، أو ان الافضل قيام أحزاب ذات برامج سياسية محددة، تعمل من خلال المؤسسات الدستورية القائمة، ولكل رأي من هذه الآراء حججه ومنطقه الذي لا يتسع المجال للخوض فيه.

خامســاً: ان المناهج التربوية للحركات الاسلامية ركزت على المبادىء المجردة ونجحت في انشاء جيل يرتبط بتلك المبادىء، غير أنها لم تعط عناية تستحق الذكر لدراسة الاوضاع السياسية والاجتماعية السائدة. والعوامل الدولية أو المحلية الحقيقية التي تتحكم فيها، وهذا الواقع أوجد تناقضا حادا واجهه بعض الاسلاميين بتفسيرات سهلة أحيانا، هي مجرد الاتهام للطبقات الحاكمة برفض الاسلام أو الترخص في مصالح الاوطان، وهو اتهام من اليسير ترويجه بين الشعوب، وخصوصا في المناخ السائد، وفي غيبة آراء أخرى يحرمها الواقع من القدرة على التعبير عن الرأي المعاكس تعبيرا مقبولا.

سادســاً: مع مراعاة النقاط السابقة، فان بعض الحركات الاسلامية لم تنجح في الاجابة على السؤال الاستراتيجي الذي ترتبط به الوسائل والأهداف، وهو عما اذا كانت حركة ثورية لا تلتقي مع الحكم الا في ساحة العنف والصدام؟ أم هي حركات «اصلاحية» تأخذ وتعطي، وتقبل بالممكن والانتقال منه الى الممكن الآخر. ثم ملاءمة مناهجها وأساليبها على ضوء الاجابة على ذلك السؤال.

الواقع أن أكثر الحركات الاسلامية لم تنته الى جواب حاسم حول هذه القضية، وفي غيبة البرنامج السياسي فقد ترك أمره للاجتهاد الفردي، وهذا السؤال قد أفضى الجدل فيه الى أسئلة أخرى حول طبيعة التعامل مع السلطة الحاكمة، وهل هو مجرد النصح في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أم اباحة الخروج على الحاكم وحمله على الاصلاح أو التخلي بالقوة، وأصحاب الرأي الأول يشهرون أحاديث من نوع الحديث المشهور «الدين النصيحة. قيل لمن يا رسول الله، قال لله، ولكتابه، ولأئمة المسلمين وعامتهم ــ البخاري» وحديث «ايما رجل كره من أميره شيئا فليصبر، فانه ليس أحد من الناس يخرج من السلطان شبرا فمات، الا مات ميتة جاهلية ــ مسند ابن حنبل» أما أصحاب الرأي الآخر فيسندون الى نمط آخر من الأحاديث من مثل قوله عليه السلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» وحديث «ما ازداد عبد من السلطان قربا الا ازداد من الله بعدا» وكلا الحديثين في مسند أحمد بن حنبل، واذا جاز أن ننقل رأيا خاصا في هذا الجدل، فالذي يبدو لنا أن كل حديث قد قيل لعلاج حالة معينة، وترك للعقل البشري ان يحسب كل موقف بحسابه، ويختار الأسلوب الملائم وفق الظروف والملابسات وبدائل الخير، والشر المتاحة.

هذه المرتكزات في مجموعها أدت لنتائج حتمية، منها ان بعض الحركات الاسلامية وضعت نفسها في مواقف حادة لا تقبل المناورة أو الحلول الوسط، أو التحالفات المؤقتة أو الدائمة، وهي الشروط اللازمة للعمل السياسي، وفي الحالات التي فطن فيها القادة لهذه

الحالة، مارست القاعدة الشعبية الضغوط لاحراج هؤلاء القادة أو اخراجهم، الأمر الذي تسبب في الشقاقات أحيانا، وبروز تيارات عنيفة تأخذ من القاعدة الفكرية مباشرة. وهنا نطل على سبب آخر من أسباب العنف، على أن التخوف من الاتهام أو الانشقاقات الزم القيادات بأن تتخذ أحياناً مواقف متناقضة، فبينما هي تلتزم الاسلوب «الاصلاحي» وتقتنع به في واقع الحال، فهي تغلفه بلغة «ثورية»، وقد استخدم هذا الموقف في بلاد مختلفة كمبرر للسلطات الحاكمة لاتخاذ مواقف عدائية من الحركة، حين حاسبتها على الأقوال الظاهرة لا على النوايا الخفية، بعمنى آخر فان هذه الحركات قد أضاعت مزايا الاسلوب السلمي «الموجود». وجلبت على نفسها متاعب الاسلوب الثوري «غير الموجود».

موقف السلطة السياسية:

هذا عن موقف الحركات الاسلامية من السلطة السياسية، أما موقف السلطة السياسية فيحتاج أيضا الى بعض التوضيح.

أولاً: يجب أن نذكر ــ ابتداء ــ ان الطبقة الاجتماعية التي تغذي المراكز العليا في الادارة والاقتصاد والتعليم في الدول الاسلامية، تنتمي ــ على الأغلب ــ للجيل الذي تربى على المناهج والنظريات التي تقول بفصل الدين عن الدولة، ومن هذا المنطلق فهي لا تقبل باقتراب رجال الدين من شؤون الحكم، وهنا تظهر الفوارق في القواعد والمنطلقات.

ثانيــاً: ظروف هذه الطبقة لم تسمح لها بدراسة الاسلام من مصادره، وليس لديها القدرة أو الاستعداد لبذل أي جهد لتطوير نظريات جديدة من تراث قديم، لأن الطريق الأسهل عندها هو اقتباس نظريات جاهزة حققت نجاحا ظاهراً في بلادها، أما ما يحيط بهذه القضية من فلسفات وحجج واعتراضات يمكن أن يسوقها الاسلاميون، فهي أمور تدخل في باب النظريات الجدلية على الأقل، ان لم توصف بأنها رجعية بالية لا محل لها في عالم اليوم.

ثالثــاً: ان آخر صورة للحكم الاسلامي يمكن أن ترجع لها الذاكرة الحديثة هي صورة الخلافة العثمانية في أيامها الاخيرة، وهي صورة اختلطت فيها الحقيقة مع الأهواء اختلاطا شديدا، حتى بدت كالحة السواد، وأصبحت هذه الصورة هي الحجة الجاهزة في الرد على القائلين بحسنات الحكم الاسلامي.

رابعاً: وجود ضغوط أجنبية أو «نصائح» مضادة للصحوة الاسلامية، واذا اعتبرنا نتاج المطابع في أوروبا من كتب أو صحف ومجلات، مصادر ثقافية لافراد الطبقة الحاكمة في بعض البلدان الاسلامية، فان هذا المصدر الثقافي يعكس ـ غالباً ـ الآراء المعادية للاسلام، وخصوصا مع بروز تيار الارهاب العالمي الذي ارتبط ـ صدقا أو كذبا ـ بالاسلام، الأمر الذي أدى لتحالفات جانبية كثيرة لمواجهته. وفي هذا المناخ المتوتر يبدو من الصعب محاولة تمييز الجهات التي تدير الحملة الاستعمارية الصهيونية المناوئة، ويجب التنبه الى ان هذه الدوائر تحاول أن تخلق قضية مشتركة مع الحكومات الوطنية ضد ما يسمى بالتطرف الاسلامي على الرغم من اختلاف الدوافع، ذلك ان الصهيونية تحذر أي قدر من الروح الاسلامية لما يحمله ذلك من مناعة لدى الشعوب العربية، ولقد وجدت ضالتها في «الارهاب الاسلامي» لتصنع القضية المشتركة مع الدول الغربية، واعتقد أن هذه الظاهرة لا يمكن احباطها الا من خلال حوار عقلاني هادف بين الحركات الاسلامية والحكومات الوطنية، غايته اكتشاف مجالات التعاون الخير، ومعرفة الأخطار والمحاذير التي تهدد الكيان الاسلامي في مجموعه.

خامساً: واذا كان للحركات الاسلامية مشكلاتها التي تمنع مثل هذا الحوار، فان المشكلة بالنسبة للسلطة تكمن في حقيقة أساسية، هي:ـ

ان مفهوم الحكم في بعض البلاد العربية قد اكتسب شكل السعي للسلطة لذاتها، وما تجلبه السلطة من القوة والنفوذ والثراء، ولما كان النهج الاسلامي الذي يبشر به الاسلاميون ينطلق من مثالية عقائدية، ويهدف الى تحقيق الشورى والحرية والفضائل، فهو يبدو في خط معاكس لهذا النوع من الحكم، وتجربة النميري السودانية مثال على ذلك.

سادساً: ان صورة الحركات الاسلامية يظهر فيها تيارات يمثل بعضها فكرا دينيا جامدا، يشغل نفسه والناس بالأمور السطحية والخلافات الهامشية، ويمكن أن يكون عائقا للتطور، وتيارات أخرى تلبس رداء العنف بالقول أو بالعمل بسبب الظروف التي أشرنا اليها. غير أن من الواضح أن السلطات الحاكمة ـ وخصوصا في البلاد التي تسود فيها الأحزاب العلمانية أو العسكريون ـ فان تلك السلطات لا تبذل الحد الأدنى من الجهد لتطوير الفكر الاسلامي، حتى في مجال التربية والتعليم، وتخريج الوعاظ والمرشدين الاكفاء مما يدفع للاعتقاد أن هناك حرصا على بقاء الحال على ما هو عليه، ليكون مبررا لعزل المؤسسة الدينية عن الحياة العامة، واضعاف نفوذها في الشعب المسلم. وهذه السياسة التي قد تبدو لها بعض المكاسب الآنية، مسؤولة عن توجيه الشباب نحو العمل الاسلامي السري.

سابعاً: ان هذه العوامل مجتمعة، وغيرها، تجعل الأجهزة الحكومية أميل لمضايقة الحركات الاسلامية، ومعاملتها ككتلة واحدة، بصرف النظر عن التطرف أو الاعتدال، وقد اتضح

ـ في بعض البلاد العربية ـ ان سياسة الضغط العشوائي قد أدت فعلا الى دفع الحركات الاسلامية لكي تصبح كتلة واحدة مناوئة للنظام العام.

ثامناً: ان التصادم في أي بلد عربي أو اسلامي قد اتخذ عند الحكومات الاخرى وعند الحركات الاسلامية أيضا كدليل على استحالة التعاون وحتمية الصراع، ومن الواضح ان هذه النتيجة لم تبق في حيز النظريات، وانما ترتبت عليها مواقف واجراءات، وأصبحت حلقة مفرغة ذات وجهين يغذي أحدهما الآخر، الاضطهاد الذي يجلب النقمة، والنقمة التي تجلب مزيدا من الاضطهاد.

تاسعا: أمام تعلق الشعوب بالاسلام، اتجهت بعض الحكومات الى أحد أسلوبين: اما تجاهل هذه العاطفة جملة وتفصيلا واعتبارها امتدادا للاسلام السياسي، ليس لها الا الكبت والملاحقة، واما ابراز ما يسمى بالاسلام «الرسمي» غير أن لكل أسلوب سيئاته الواضحة، فالأول يزيد من عزلة النظام السياسي الوطني، أما الثاني، فلا يحل مشكلة التفاف الشباب حول الاسلام الثوري.

* * *

اذن نحن امام «أمر واقع» ليس الدين مسؤولا عنه، ولكن اجتهادات البشر والظروف التي وضعتهم في هذا الموقف، وبصرف النظر عن المسؤولية في ذلك، فمن الواضح أنه موقف لا يعطل دور الاسلام المأمول في تحقيق الوحدة، وتحريك الحوافز المعنوية للعمل والنظام والالتزام فحسب، ولكنه يجمد قوى هائلة من الشباب الحيوي المؤمن، بل يجعله في كثير من الأحيان طاقة مثيرة للقلق وعدم الاستقرار، وهذه الخسارة المركبة تأتي في مرحلة دقيقة تحتاج فيها الأوطان العربية والاسلامية لكل ومضة من القوة والعزيمة، وما لم تتحقق معادلة سليمة بين الحركات الاسلامية والسلطة السياسية، فان هذه الحالة مؤهلة للاستمرار والتفاعل السلبي، واذا نحن استبعدنا الجماعات الاسلامية الثورية من البحث، باعتبارها تمثل تيارا لا يخضع للمقاييس المعلومة، فاننا نعتقد أن الحوار العاقل بين الحركات الاسلامية «الاصلاحية» والسلطات السياسية في البلدان العربية بات أمراً ضروريا، يهدف إلى تحقيق معادلة سليمة تضمن تطوير المجتمعات نحو الأخذ بالمنهج الاسلامي في مناخ تحكمه الشورى، ويخيم عليه الاستقرار، ويجب القول أيضا ان نجاح هذه المعادلة في أي بلد اسلامي، سوف يعين على اقتباسها في بقية البلدان، بعد أن أصبح واضحا أن الخلافات حول دور الاسلام في المجتمعات الاسلامية سيظل سببا رئيسيا للقلق والتوتر.

تســاؤلات

ليس من أهداف هذا البحث وضع حلول محددة لهذه القضية المعقدة، ولكن ابراز بعض «الاشكاليات» على هيئة تساؤلات تطرح في الندوة، وعلى ضوء الأجوبة يمكن أن تتحدد الحلول.

أولاً : الى أي مدى يمكن للسلطات الوطنية تجاهل ابعاد الصحوة الاسلامية الراهنة، والعوامل الواقعية التي فتح لها مجال العمل، وخصوصا بعد قيام الثورة الايرانية كحقيقة مؤثرة في المنطقة في المدى المنظور على الأقل.

ثانيا : هل ستظل السلطة الوطنية تأخذ بالنظرية القائلة باستحالة التفاهم مع الحركات الاسلامية، وبالتالي لابد من تحييدها بكل أسلوب ممكن، وتحمل النتائج التي أشرنا اليها، أم الاتجاه للبحث عن حل وسط؟ وما هي ملامح هذا الحل؟.

ثالثاً : هل يمكن تجاهل الحركات الاسلامية المنظمة، والاتصال بالشباب رأسا من خلال الأجهزة «الدينية» الرسمية، ومدى نجاح هذا الاسلوب في الدول التي مارسته، وتأثير ذلك ــ سلبا وايجابا ــ على انتعاش العمل السري في غيبة القيادات العلنية المسؤولة.

رابعاً : الواضح انه لا يمكن ايجاد مناخ مناسب للتعامل بين الحركات الاسلامية، والسلطة الوطنية، الا اذا حلت مشكلة الديمقراطية، والقبول بالتعددية في العمل السياسي بصورة عامة، فما هو المدى الذي يمكن أن تصل اليه الانظمة السياسية في هذا الاتجاه؟.

خامسا : هل تحتم العوامل الواقعية القائمة في بعض البلدان العربية على الحركات الاسلامية ان تسلك طريق العنف، أم ستظل تلتزم المنهج «الاصلاحي»، بافتراض أن الحكومات الوطنية ستعين على انجاح هذا الاتجاه وليس العكس، وما هي النتائج المتوقعة في كل هذه الحالات؟.

سادساً : هل ستظل الحركات الاسلامية تعتمد أسلوب الدعوة العامة لتطبيق الشريعة رغم المحاذير التي أشرنا اليها، ام تجد من الضروري التقدم ببرامج سياسية «مرحلية» تحاسب على أساسها، مع الأخذ بعين الاعتبار النتائج الايجابية ــ أو السلبية ــ في الحالتين؟ وهل أصبح من الممكن أن تجيب الحركات الاسلامية ضمن برامجها الرسمية اجابات واضحة على الأسئلة المعلقة حول الديمقراطية والتعددية والطوائف الدينية، وغيرها من المشكلات؟.

الهوامـــش

(١) المائدة ٤٩ .
(٢) المائدة ٥٠ .
(٣) الأعراف ٥٠ .
(٤) الذاريات ٥٦ .
(٥) يقول محمد بن قيم الجوزية في كتابه «الطرق في السياسة الشرعية» ... «ومن له ذوق في الشريعة، والاطلاع على كمالاتها، وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، وأنه لا عدل فوق عدلها .... فقد عرف ان السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها» .
(٦) رسالة: الى أي شيء ندعو الناس . حسن البناء .
(٧) مذكرات الدعوة والداعية . حسن البنا .
(٨) جاء على لسان الاستاذ حسن البناء في رسالته «دعوتنا في طور جديد» ما يلي: —
«كيف يقال أن الايمان بالمصرية لا يتفق مع ما يجب أن يدعو اليه رجل ينادي بالاسلام ويهتف له؟؟ اننا نعتز بأننا مخلصون للوطن عاملون له... والعروبة لها في دعوتنا كذلك مكانها البارز، وحظها الوافر، فالعرب هم أمة الاسلام الاولى وشعبه المتخير، وبحق ما قاله صلى الله عليه وسلم، اذا ذل العرب ذل الاسلام» .
(٩) من الوثائق المحددة النادرة ميثاق الجبهة الاسلامية القومية في السودان حيث نص على أن السودانيين شعب واحد يتحد بقيم التدين والانسانية والتعايش والمواطنة .
(١٠) تحالف الاخوان مع السعديين ضد الوفد ازاء معاهدة ١٩٣٦، كما استنكر الاستاذ حسن الهضيبي حل الأحزاب السياسة على يد حكومة الثورة وأخيرا تحالف الاخوان مع القوى الوطنية ضد حكومة الرئيس عبد الناصر لاسقاط اتفاقية القناة (١٩٥٥) .
(١١) في ميثاق الجبهة الاسلامية القومية السودانية اعتراف بكل الأحزاب السياسية حتى تلك التي لا تعترف بالنظام القائم .
(١٢) تراجع كتابينا: الاخوان المسلمون في حرب فلسطين، والمقاومة السرية في قناة السويس .
(١٣) يشار في هذا الموضوع الى أحاديث نبوية كثيرة منها: «انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون نداة يوم القيامة ..» صحيح البخاري، أحكام. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم «لا تسأل الامارة فانك ان أعطيتها عن مسألة وكلت اليها، وان أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» مسند الامام أحمد بن حنبل .
(١٤) في مجال الترغيب يستشهد بآراء الامام ابن تيمية فقد نقل في «السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية» حديث هند أبي هالة، عن النبي صلى الله عليه وسلم «أبلغوني حاجة من لا يستطيع ابلاغها، فانه من أبلغ ذا سلطان حاجة من لا يستطيع ابلاغها ثبت الله قدميه على الصراط يوم تزل الاقدام»، وقد علق بن تيميه على ذلك بقوله: — اما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه، أو على أداة المظلمة فهو وكيل المظلوم لا وكيل الظالم، مثل ذلك ولي اليتيم والوقف اذا طلب طالبة منه مالا، فاجتهد في دفع ذلك أو الى غيره بعد الاجتهاد التام، فهو محسن، وما على المحسنين من سبيل» الاحكام الشرعية لابن تيمية .

مداخلــة (١)

سمو الامير الحسن بن طلال

العفو اذا سمحتم لي، الواقع أنا فرضت على نفسي التزام الصمت في الجلسات الاولى، ولكن أعتقد أن هنالك خطأ تاريخيا كبيرا من وجهة نظري ارتكب في هذه الورقة، و اود أن أواجه بها فضلا عن العتاب الشخصي خارج هذه القاعة. هنالك قول لمحاضرنا الكبير بأن الخطأ الشائع في الغرب أنهم يعتقدون أن الصحوة الاسلامية هي نتيجة للاعوام العشرة الاخيرة. ومن ثم في الورقة اشارة للدولة العثمانية بأنها آخر صورة للحكم الاسلامي. وأود هنا أن أعود قبل التعليق على تصور الغرب بأن قضية الصحوة عمرها عشر سنوات والى قضية الحكم العثماني بأنه آخر صورة يتذكرها الانسان. وإن كانت ذاكرتي الشخصية لا تعود لبداية هذا القرن ولا أعتقد أن الاستاذ كامل كذلك تعود ذاكرته لبداية هذا القرن.

أود أن أعلق بقول الآتي: أن من يعود تاريخيا للمداولات الرسمية والمدونة والمنشورة ما بين الحلفاء في عام ١٩١٨، فيما سمي في مداولات مجلس الحرب للوزراء البريطانيين وتمهيد للذهاب لفرساي، وكما تذكرون ان الشريف فيصل بالذات مثل مشرقنا العربي الاسلامي آنذاك ممثلاً لمن بويع بالخلافة آنذاك. كان الحديث في هذ الجلسة يدور حول كيفية تمزيق الخلافة والقيادة العربية والاسلامية خشية من نهوض هذه المنطقة بزعامة اسلامية عربية موحدة. فبعض الاسماء التاريخية التي الفناها عبر القرون أو العقود الستة أو السبعة الماضية كانت من الاسماء التي تصورها قبليا وعشائريا المنظر الغربي لمستقبل القيادات في هذه المنطقة. كما أن هنالك ايضا دلائل تشير في الثلاثينات والاربعينات والخمسينات كذلك الى رغبة الجهات الغربية في أن تقيم أنواعاً وأنماطاً من التيارات الفكرية الاسلامية. وكما نذكر عودة للتاريخ، هذه الانماط كانت عمليا، على الاقل في العقود الاخيرة، لمقاومة «المد الشيوعي»، فنعود الى الاصول ١٩١٨، نهايات الدولة العثمانية وكان الشريف حسين، جدي الكبير رحمه الله أنذاك عضواً في «مجلس المبعوثان» وعلى اتصال مستمر مع الباب العالي من ١٩٠٨ــ١٩١٦، الى أن تأكد أن الدولة العثمانية انتهت فعلا. ان القوى العثمانية أو التركية لا تستطيع أن تدافع فعلا عن خط، ولا أخلط هنا بين العثمانية والتركية، ولكن القوات التركية فعلا لا تستطيع أن تدافع عن حدود الدولة.

هذه الحركة اذن قامت من شريف مكة، وهو مدرك مسؤولياته على امتداد الف ومئة سنة، من امارة مكة، هذا التواصل كان يدركه تماما، وقامت هذه الحركة لحماية مقدسات المسلمين، القدس ومكة والمدينة من التقسيم. ثانيا: قامت هذه الحركة على أساس من المشاركة الاسلامية، وسامحني اذا اختلفت معك على عنوان الورقة، المشاركة هنا التي نتحدث عنها هي المشاركة السياسية، أنا لايهمني شخصيا أن يصبح «سين» او «صاد» من الناس في منظور تاريخنا المعاصر وزيراً او رئيساً للوزراء او منظّرا عاما او رئيسا لحركة اسلامية في قطر اسلامي، على اسس سياسية فقط. المشاركة التي كانت جزءاً من سنة الحياة، في امارة مكة، كانت مشاركة المذاهب الاربعة. مفتين الامراء في امارة مكة،

وحملنا الامراء والخلفاء أكثر من حقهم في الاشارة الى الجوانب السيئة، ولكن أعود للشرعية لاذكر أن المفتين كانوا يمثلوا المذاهب الاربعة. يزيد على ذلك الاتصال التلقائي مع الفرق الرئيسية من الشيعة. أذكر في حديث لي مع شاه ايران خلال زيارة لطهران، وجّه لي السؤال، لماذا انتم لستم من الشيعة، فقلت الشيعة شيعة أهل البيت. لمن نتشيّع. فحقيقة الامر أن المشاركة آنذاك كانت مشاركة دينية بالاضافة لكونها في نهاية المطاف مشاركة سياسية، لان المراسلات السياسية بطبيعة الحال محفوظة مع أطراف العالم الاسلامي من المغرب الى ماليزيا واندونيسيا.

ولكني أود هنا ان اختلف اولاً، وما دمنا نتحدث عن الصور، فان آخر صورة في الحكم كانت نهاية العهد العثماني والخلافة العثمانية. هناك صورة أيضا، وان كانت وجيزة، لبدايات التعريب وبدايات الممارسة الاسلامية في عهد الحسين بن علي وفيصل الاول في سوريا على الاقل، والصورة كانت تحمل معها وعدا بنهضة عربية واسلامية. نسميها صحوة اليوم ولكنها كانت نهضة في تلك الفترة وعدت بالكثير، وحققت البعض منه، وشرذمة هذه الصورة وتفتيتها كان نتيجة لتدخل الدور الاجنبي والغربي بصفة خاصة. فأن نقول هنا أن الغربيين هم حملة فكرة الضغط السياسي خلال العقد الماضي، وعلى السلطات الوطنية بأن تقاوم بشكل أو بآخر مظاهر او مدارس الصحوة الاسلامية وكأنما هنالك اغفال كامل لدور الغرب بهذه المنطقة لاكثر من خمسة او ستة عقود، على الاقل لحفيد باعث هذه الحركة، الذي تخلى عن الف ومئة سنة على الاقل من التاريخ، وربما الف واربعمائة سنة حقيقة من التاريخ والتواصل، في اعتقادي مجاملة لهذه الحركات، علينا أن نتخذ مانتخذ من حس معنوي في أن هنالك املاً في مستقبل للاجيال ببدايات لنهضة جديدة فكرية تستأنف بأذن الله الطريق الاصيل ولكن أن نلقي الماضي كليا ونتنكر له، اما بسبب ضعف المراجع أو بسبب مجاملة من يشارك في مثل هذه الندوة بالذات كما ذكرت مبالغا في التواضع، وهذه من صفاتنا الاردنية على الاقل. الامراء لا توجد لهم حقوق انسان، ولكن استطيع أن أجامل بالطرفة عندما اتحدث عن شخصي. ولكن لا استطيع أن أجامل عندما أتحدث عن عشرات من سقطوا من هذه السلالة بالذات باسم الاسلام والنهضة الاسلامية.

فارجو حقيقة ان اوضح هذا الجانب كما اشير ايضا الى الاسئلة في الصفحة الاخيرة، هنالك جزءان للاسئلة، وعندما نأتي للمعايير في النقد والنقد الذاتي أرجو أن نوفق حقيقة في التمييز بين الاسئلة والصيغ التي حملتها هذه الاسئلة. صيغة السلطات الوطنية، كأنما الجملة المقصود منها التناقض. السلطة وفي آن واحد وطنية. هل هنالك قصد في هذا التناقض؟ هل نوجّه اللوم للسلطة في ايران او في الباكستان على سبيل المثال خارج الدائرة الاسلامية في أن ما قامت به هو غير اسلامي. او في السودان على سبيل المثال الى داخل الدائرة العربية، في أن ما قامت به يمثل رأي السلطة ام رأي الشعب بالمفوم الوطني. حقيقة دقة الالفاظ والدلالات امر ناشدتكم به في بداية الحديث. أخشى ما أخشاه انه عندما نخلط قضية السلطة نخلط صورة التعسف والاستبداد، وكلنا نتحدث عن السلطة وخلفية اذهاننا حقيقة ترمي الى هذه الصورة. وكلمة وطنية، وكلنا يبحث عن كيفية تذويب الوطن في بوتقة الصورة الاسلامية الجامعة، هذه الوسيلة المتناقضة غير السليمة قد لا

تؤدي بالنتيجة الى الغاية السليمة. اذا كان القصد عملياً أن نتحدث بجملة ملاحظات عن الابعاد المؤسسية والهيكلية، ممارسات الحكومات في العالم الاسلامي فلنشهر هذه النية ونتحدث صراحة عن ذلك. اذا كان قصدنا من هذه الاسئلة أن نتحدث عن دور الشباب وكيفية الوصول الى الشباب، نتحدث صراحة عن ذلك، ولكن خلط الغث بالسمين، أتصور في مثل هذا المنهج العلمي أمر يبعدنا عن النتائج المأمولة ولكن تدخلي او مداخلتي كانت في الدرجة الاولى لمحاولة تصحيح البعد التاريخي، لا نستطيع أن نتنكر لتاريخنا المعاصر، استاذي الكريم، ولا لتضحيات المؤسسين والرعيل الاول.

الاستاذ كامل الشريف

يا سيدي اشكر سمو الامير طبعا لانه أغنى البحث، أعطى اشياء وأبعادا انا لم اتطرق اليها في بحثي. والذي أتصوره طبعاً أن يقع النقاش على ما كتبت لكن أنا طبعا أغفلت أشياء كثيرة، وما دعاني للاختصار وللاغفال فيها من ناحية، ودعاني أيضا السرعة في القراءة السريعة أيضا في إغفال أشياء كثيرة، منها هذا الموضوع الذي تفضل به سمو الامير. طبعا الموضوع الذي تفضل به، دور الشريف حسين رحمه الله، وأنا لي كتابات في هذا الموضوع، أقول دائما أن الصورة الوحيدة للقومية التي مزجت الامرين كانت تلك الصورة، لكن طبعا لم يرد هذا في كلامي، صحيح وطبعا هذا جيد أن يضاف.

سمو الامير الحسن بن طلال

عفواً سيدي ما دمنا في مجال المناظرة لاذكر أن مسلمي الهند بالذات شوكت علي، ومحمد علي ظلوا فترة من الزمن يعتقدون بأن الحركة العربية والنهضة العربية، حركة الشريف حسين كانت حركة قامت ضد الخلافة. الخلافة عملياً انتهت. بعد تأكيد موجود ومحفوظ في مراسلاتنا المباشرة ما بين الباب العالي ومكة، سنين قبل نهاية الحرب العالمية الاولى. فان نقول بأن آخر صورة للخلافة او للحكم الاسلامي كانت صورة الحكم العثماني الذي استمر بعد الحرب العالمية الاولى، أعتقد أنا هذا الخطأ لا يغتفر.

الاستاذ كامل الشريف

لكن الذي قصدته الحقيقة أنا هنا، ان المصدر كما يحدده الاسلاميون في أدبهم، ولم أقل أن هذا رأيي أنا، هو القرآن، وكذا على امتداد اربعة عشر قرنا حتى سقوط دولة الخلافة. هذا في أدب الاسلاميين،هذا الذي ذكرته. الشيء الثاني، وهذا ليس دفاعا، قد نخطأ، وهذا جدال ونحن متفقون أن سمو الامير يتسع صدره لهذا وأكثر منه، أنا أعرف لكن أحببت أن أقول، «أن مما يرد به القوميون على الاسلاميين، أن آخر صورة في مقام الحكم الاسلامي غير سليم، وغير صحيح، أنهم يستعينون بصورة الحكم في تركيا في أواخر عهدها ليردوا ويقولوا هذا هو الاسلام الذي تريدونه؟» فالردة في مقام الرد الآخر من القوميين، ليس في مقام رأيي أنا، أنا انقل مجرد أدبيات

جاءت فيها هذه الصورة. لكن طبعا هناك أشياء كثيرة لم اذكرها في البحث لضيق المقام. أما ما تفضلت به سموك عن دور الشريف حسين، نحن لا نقوله مجاملة لوجودك، هذا لي فيه كتابات كثيرة. هناك توضيح له لانه شيء حقيقي وكانت حينها الصورة الوحيدة التي جمعت بين القومية والاسلام في شكلها الصحيح. ولكني لم اذكره هنا لان ورقتي تبحث فقط في السلطة السياسية في الظاهرة الاسلامية الحالية لا تتجاوزها الى ما ورائها.

مداخلـــة (٢)

الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني

فترة الحكم العثماني الاخيرة. كثير من الوثائق التاريخية قد انكشفت مؤخرا، وهي تدين الحكام العثمانيين في أواخر عهدهم وكيف تمكنت الماسونية والصهيونية بخليفة رمز، كان وراءه ضباط مرتبطون بحركة الماسونية وحركة الدونما، وكان هؤلاء هم الذين اكتشفهم الحسين بن علي رحمه الله، ومن هنا كان منطلقه هو منطلق معرفة للواقع الجديد، وكانت معاملتهم ومحاربتهم للعرب من منطلق ماسوني صهيوني غربي لتفتيت الامة الاسلامية الواحدة. وفي ظل هذا الواقع الاليم وجد العرب في الحسين بن علي باعتباره يحمل صفتين: صفة الانتساب الى اكرم بيت في العرب وهو بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفة الزعامة العربية، فاعطوه وبايعوه وهذه المبايعة ما كانت الا لتحمل رمزا اصيلا وهو وفاء العرب للاسلام والعروبة معا. ولذلك فان الدولة التي سعى لاقامتها الحسين بن علي كانت دولة عربية اسلامية. وكان دستورها الاسلام وهذا المنطلق حاول الغربيون أن يحولوه الى طريقهم. وأن يجعلوه عربيا بلا اسلام واستغلوا الواقع الاليم الذي كان يجتاح المنطقة، ولكن الاساس الذي قامت عليه الحركة الهاشمية باعتقادي وفي قلب الحسين بن علي الذي رفض ان يضحي بذرة تراب من فلسطين، وأن يعترف لهم حتى بوعد، كان وراءها الاسلام والعروبة مقترنين ممتزجين وهو الاساس الذي يمكن ان نوحد عليه العرب من جديد، بعد أن اخذتهم المحن واخذتهم المصائب، وهذا الذي أكده الاستاذ كامل في مناسبات عديدة.

مداخلـــة (٣)

الاستاذ نبيل عبد الفتاح

في البداية لا بد من الاقرار بأن الورقة التي تفضل بها أ. كامل الشريف تنطوي على روح اصلاحية، وهذا أمر محمود، وتسعى لمصالحة بين النظم السياسية، وبين الجماعات الاسلامية الاعتراضية في العالم العربي، أيا كان رأينا في هذا. ويبقى بعد ذلك ابداء بعض الملاحظات. الملاحظة الاولى: أن الورقة تنطلق من خلال رؤية الاخوان المسلمين، ومن هنا تظل اسيرة هذه الرؤيا، دون أن تمتد الى تحليل مواقف القوى والجماعات السياسية الاسلامية الموجودة في العالم العربي

والاسلامي، في كل بلد على حدة. لارتباط أدبيات كل حركة بظروف نشأتها، بانتماءات أعضائها الاجتماعية، بطريقة انتاجها للافكار.

الملاحظة الثانية: وهي حول موقف جماعة الاخوان المسلمين من مسألة القومية العربية. ففي اعتقادي أن هناك تحولا من النزعة الى التوفيق والتكامل بين الفكرة الاسلامية والفكرة العربية ثم الرجوع عنه فيما بعد ــ الاستاذ سيد قطب ــ لصالح الفكرة الاسلامية. وهناك من الاخوان المعاصرين يرون أن جنسية المسلم دينه ومن ثم في الفكرة الاسلامية اساسية هنا كرباط لكل المسلمين من هذه الوجهة من النظر. وبعيداً عن فكرة القومية العربية أيضا باعتبارها في هذا المنظور أنها فكرة طرحها بعض المفكرين العرب غير المسلمين وأنها قرينة للفكرة العلمانية. ناهيك عن موقف حركات كالجهاد، جماعة المسلمين التي اشتهرت اعلاميا بالتكفير والهجرة، جماعة التوقف والتبيين، جماعة اسلام الباكستانية، النظام الايراني، كلنا نعرف تصريحات ابو الحسن بني صدر وآخرين عشية الثورة الايرانية تجاه الفكرة القومية العربية.

الملاحظة الثالثة: في صفحة ٢٥٦، تكلمت سيادتك عن موقف السلطة السياسية. أنا كنت أتصور في هذه النقطة الهدف منها دراسة استراتيجيات المواجهة التي ينتهجها كل نظام سياسي في كل بلد على حدة تجاه الجماعات الاسلامية. في هذه الحالة ممكن الوصول الى معطيات موضوعية تسمح باجراء نقاش حقيقي حولها. «النقطة الثانية في موقف السلطة السياسية في ثانيا»، الحديث عن أن ظروف هذه الطبقة لم تسمح لها بدراسة الاسلام من مصادره، وليس لديها القدرة او الاستعداد لبذل أي جهد لتطوير نظريات جديدة من طراز قديم، أنا موافق، لكن اذا لم تكن هي القادرة فلماذا لا تقوم بذلك الحركات الاسلامية ودعاة الاصولية الاسلامية المعاصرون؟ أنا اعتقد أيضا ان غالب النظم السياسية العربية تعتمد على الاسلام كأحد مصادر الشرعية السياسية، مصدر من مصادر شرعية النظام، مصدر من مصادر عملية تسويغ الخطاب السياسي. وحينا يستخدم كأداة للتعبئة، وحينا آخر يستخدم كأداة للتبرير.

فيما يتعلق بالموقف من الدولة العثمانية أنا شايف أنه هناك ظاهرة في العالم العربي بدأت في السبعينات في لبنان، لاعادة تبرئة الدولة العثمانية مما حل ببعض البلدان العربية وبلاد مصر منها. وهذه ظاهرة سياسية وفكرية بدأت في لبنان لدى بعض المؤرخين الشيعة حول الموقف من الصراعات والتوازنات الطائفية الموجودة في لبنان.

مداخلــة (٤)

الدكتور حسن الترابي

نقصر الكلام على الصحوة الاسلامية في دورتها الراهنة. كانت لنا دورة ماضية في أواخر القرن في بلاد أفريقية وعربية وآسيوية. وتلك صحوة قد مرت، ولكن هذه لعلها دورة جديدة، لعل الحديث يقتصر عليها ومشاركاتها السياسية. صحيح لو أن الحديث نزل على الواقع لادركنا أن ثمة منطقا

مرحليا، يقتضي الصحوة أن تتخذ بعض المواقف. أولا الصحوة تأخذ من رصيد فقهي اسلامي متاح. هذا الرصيد لابد أن نعترف أنه، كأنه يقصر الشرعية الاسلامية السياسية، لا اقول الدولة الاسلامية، الدولة الاسلامية ظلت تطبق الشريعة الى القريب من هذا العهد. لكن كأن الولاية التي لها مشروعية أن هي الخلافة الراشدة. والغالب في الفقه ان كل الولايات السياسية لم تكن تتمتع بشرعية، فلذلك استقر عند الفقهاء موقف مجانبة. حتى الفقهاء الذين لم يخرجوا ولكنهم جانبوا، والفقه كله قائم على هذا، سلب من السلطة حق الضريبة الا الزكاة المحددة، حق الامر والتشريع وكله أعيد للفقهاء وسلطة حوصرت لانه كان في شك في مشروعيتها. ففي موقف أي انسان يقرأ تفسير القرآن، أو كتاب اصول الفقه، لا يجد ذكر الحكومة اصلا. فالقاريء الحديث للتراث الاسلامي يجد أن الحكومة هذه شيء، مما دعا الكثير من الناس أن يخرجوا السياسة كلها، فلذلك هذه الصحوة الجديدة تبدأ بموقف فيه شيء من المجانبة والسلبية.

المسألة الثانية أنها هي اولا حركات جديدة، ودائماً كل الحركات الجديدة تبدأ بالنفي. ما هي الشهادة؟ لا اله (وبعدين) الا الله. فانت تبدأ بنفي القديم والقائم وبعدين بتثبت الجديد وهكذا كل حركة جديدة اشتراكية كانت أم ديمقراطية أو ليبرالية بدأت في الاول بنقض ونفي وتجاوز الواقع القائم. ولذلك تأخذ منه بشيء من المجانبة وتريد أن تتميز عنه، وأظن هذه هي مرحلية تلقائية، وبعض سماتها ذكرها الاخ المحاضر. وهي أنها في الاول تبدأ بعموميات ولذلك لا تريد أن تتعامل مع الواقع. هذه اشياء مرحلية، وأظن أن الصحوة الاسلامية تتجاوزها او بصدد تجاوزها، وهذه الوسطية نوع من التجاوز في واقع الامر، لانه يمكن أن تبدأ متوسطة، تبدأ الحقيقة في الطرف الاخر ثم تتوسط بعد ذلك. لكن القضية الحقيقية هي قضية المشاركة السياسية، لان المشاركة السياسية مفاعلة، والمفاعلة بين طرفان، واذا كان هناك أحد بين الطرفين ليس لديه استعداد، لا يمكن للاخر أن يشاركك وأنت لا تريد أن تشارك.

(سمو الامير مقاطعا) لا مؤاخذة للمقاطعة استاذي الكريم فقط، من باب اغناء الحديث، ما دمنا وضعنا للحكومة جانبا، وبدأنا نتحدث عن المشاركة السياسية، هل بمقدورنا ايضا أن نستمع لاحد أعلام هذه الصحوة في رأيه حول المشاركة الدينية والحوار بين المذاهب؟

الدكتور حسن الترابي

ولكن القضية المطروحة أمامنا هي المشاركة السياسية.

سمو الامير الحسن

أعتقد أن القضية المطروحة أمامنا هي المشاركة أيا كانت.

الدكتور حسن الترابي

لا بد من الالتزام بعنوان الندوة يعني وأنا أتحدث لاني من تجربة ذاتية ومن صلة بحركات كثيرة

وقفت كل المواقف من المعارضة الى المقاتلة، ومن المصالحة الى المشاركة. ولذلك أقول أن القضية المطروحة الان ليست المشاركة، ولا هي المراحل الاولية، هي قضية: هل على الطرفين أن يقبلا الشرط؟ الطرف الحكومي لا يقبل. لانه اصلا لم يشارك الاخر وليس هذا بالنسبة للحركة الاسلامية بل بالنسبة للحركات الاخرى، وطبعاً ينقطعون عن الشعب، وعندما ينقطعون عن الشعب تضعف ثقتهم بالشعب، ويظنون أنه لابد أن يكونوا جاهلين لانه يرضى بهذا الحكم، ويقاطعون في الواقع، ولذلك لا ينزلون براجمهم على الواقع، ولا يريدون أن يقبلوا على الواقع وليس هناك حرية، ولذلك يلجاءون في وجه القوة، ويشيع فيهم الفكر الاعتزالي من المجتمع ومن الحكم والفكر الجهادي، لكن واقع الامر أنه في البلاد العربية، وفي البلاد غير العربية الصحوة الاسلامية شاركت في اكثر من بلد عربي، وشاركت الباكستان وتشارك في ماليزيا. اذاً، يمكن أن نقول أن الصحوة الاسلامية مستعدة بأكثر من موقف، أنه اذا بسطت لها الحسنى فستشارك، حتى اذا كانت متشنجة جهاديا، بعد قليل تضطر الى أن تحاور وترشد وتبرمج وتمتد شعبيا، وتدخل في النظام، أتكلم عن نظام ما بالضرورة الحكومة، مشاركة في النظام نحن مشاركون في النظام. في السودان ديمقراطية وفيها حزب، ليس شرطا أن تكون هناك معارضة في حكومة. فالمشاركة هي ان تشارك في النظام، اما ان تكون في السلطة وزيرا او لا تكون هذه قضية اخرى، فاظن أن الاسلام نفسه فيه الاستعداد، الاول وهو الحسنى، وهو أنك تدخل في المجتمع بالحسنى وتتجادل. والاستعداد الثاني أنه اذا اعتدى عليك فعليك أن تجاهد. كما يقول الاخ كامل ان استعدادات الاسلام هذه تتجلى، الحركات التي كانت صوفية تنقلب في ساعة صحوة الى حركات جهادية من المسكنة الى الثورة. في كل افريقيا تقريبا وفي كل آسيا انقلبت الحركات الصوفية الى ثورية، لان الاسلام فيه كل هذه المضامين، ويمكن في ساعة صحوة أن يستوعب الانسان شمول الاسلام، كذلك الاسلام فيه مضامين جهاديه يعني لا يمكن أن نفصلها. الواقع أحيانا هو الذي يطرح فقهاً جهادياً، أو فقهاً تصالحيا تشاركياً.

وهذا من استقراء وليس من تحليل مثالي نحو الوسطية ونحو الاستعداد للمشاركة في النظام اذا أتيحت لها أدنى فرص المشاركة في النظام في الريادة والحزبية والصحافة وهكذا. لكن أظن أنه اذا يمكن أن يقال شيء أنه يستحسن اذا وجدنا من بعض الحركات شيئا من عدم المرونة، أن نحن نرشدها، ونرشدها بأي شيء؟ أن نتيح لها الحرية ونتحداها أنها تحدت منطقاً لا بقوة، وتنزل نفسها الى برامج وتتعامل مع الشعب، ولا نرجأها أو نضطرها الى العنف، لانه أيما حركة في الكون اسلامية كانت أو يسارية أو ديمقراطية، لانه الثورة على الطغيان. هذا مبدأ موجود في الديمقراطية كلها تقريبا بالضرورة أن المسألة هذه مفاعلة، حتى كلمة جهاد هذه من مجاهد مفاعلة، يعني لا بد أن يكون هناك جهد مبذول ضدك حتى تجاهد. لكن بعض اخواننا المجاهدين ينسون المسألة هذه ويظنونه كأنه موقف ابتدائي.

الاسلام فيه الاستعداد لان يبدأ بالحسنى ويتعامل، ولكن فيه الاستعداد أيضا اذا صفع أن لا يدار الخد. المسألة متعلقة بالاطار القائمة فيه الصحوات اكثر من النظريات القادمة من فوق. اخواننا مشغولون جداً بحركة الجهاد في مصر، يظهر لان المصريين يروجون للاعمال الدرامية، يعني قتل

رئيس. ولكن الحقيقة الصحوة الاسلامية اكثر بكثير من حركات الجهاد. والوجود الشعبي والامتداد العضوي محدود جدا في العالم الاسلامي. هذه الحركات التي نسميها الان متطرفة محدودة جدا، لكن لانها درامية جداً في وسائلها، والاعلام الان يحب الدراما، لا يحب أن ينقل خبر تطور مهما كان ايجابيا وذا مغزى الا ان تحدث حادثة، زلزال، اغتيال، انقلاب، عندئذ ينقله العالم. وأظن ينبغي للمشاركين بهذه الندوة ان يستقرأوا الواقع فعلا ويعرفوا الحاصل فيه. فهذه حالات أنتجتها ظروف محدودة ويرجى أن تمر انشاء الله.

(سمو الامير حسن مقاطعا) عفواً، أنا مصر الواقع على السؤال. عودة لقضية مكة والمذاهب الاربعة السنية. مادام الحوار مفتوحاً بين هذه المذاهب، وهذه المذاهب بطبيعة الحال تمثل أيضا الوناً سياسية. في دول تمتد كما ذكرت من بداية التاريخ ومن الشوافع في شرق آسيا الى المالكية في المغرب العربي الكبير، وجود هذا الاطار السياسي الديني، اذا اردنا أن نقول الفاتيكان الاسلامي المرفع او المنزه عن الخلافات القطرية كان بحد ذاته أملا، لو اخذناه بالمنظور التاريخي بأن يستمر الحوار بين المذاهب، وبالتالي نحول دون ابراز المدارس وما سمي بالفتاة والفردية في انحاء العالم الاسلامي وفي المجتمعات الاسلامية المختلفة، هذا ما قصدته بالمشاركة الدينية بالاضافة الى المشاركة السياسية. أن استطعنا ان نتصور المشاركة بين المدارس المختلفة في المسائل الدينية المختلفة، التي تهم المواطن العربي المسلم اليوم، والمواطن العربي غير المسلم أيضا يتأثر بمواقف فردية مرتبطة بفتاة وفردية. صحيح أن المشاركة السياسية هنا مطروحة ولكن المشاركة بصفة عامة، ايضا مطروحة لان على هذه المشاركة يترتب ايضا مواقف من هذه الحركات وبالتالي هده المواقف تؤدي الى المصادفة او بسط الحسنى والوفاق. تفضل ما دمنا في مجال المناظرة.

الدكتور حسن الترابي

في الواقع المذاهب لم تكن سياسية، مؤسسو المذاهب الاربعة كان لهم.

سمو الامير الحسن

عفوا أنا لا اقول بأنها تكون سياسية ولكن بطبيعة الحال المذاهب الممثلة في مكة المكرمة، ومكة في يوم من الايام كانت تمثل جنسيات نسميها اليوم الاقطار والدول جنسيات مختلفة ممتدة على الخارطة الاسلامية وبالتالي لها ايضا مواقفها السياسية..

حسن الترابي: الله اعلم

مداخلة (١٠)

الاستاذ امين شقير

في الواقع أن الاستعراض الشامل الذي استمعنا اليه من أ. كامل الشريف هام ويستحق عناية

تتجاوز التعليق البسيط. في كل الاحوال وبالرغم مما اشتمل عليه كلام أ. كامل الشريف من ايضاح، في رأيي على غاية من الاهمية. أن الحركات التي تشتمل عليها عبارة «الصحوة الاسلامية» كلها تجنبت او لم تصل بعد الى مرحلة الدخول في البحث في المنهج السياسي، في حين أن النظرة التي تنطلق منها تصّر على ان الحركات السياسية لا تكون اسلامية ان لم تكن سياسية. هذا الوضع يمثل حالة من عدم التوازن، ان الحركات الاسلامية تريد أن تكون سياسية او أنها لا يصح وصفها الا بكونها سياسية ثم هي لا تتوجه الى القضايا والاشكاليات الكبيرة التي يعيشها المجتمع بمحاولة لايجاد حلول يمكن ان تلتزم بها او أن تتحمل مسؤوليتها، ومع ذلك فأنا اشارك الاخوان في التأكيد على ما تفضل به أ. كامل الشريف، فقد كان تعبيراً عن الموقف الوسطي الذي سبقه اليه د. يوسف قرضاوي، أي أن هذه لا يشمل كل الحركات المنضوية تحت ما يسمى الصحوة الاسلامية، وانما هو يمثل فريقاً، يبدو في هذه الندوة أنه الاغلب.

هنالك قضايا مصيرية تواجهها الامة العربية على سبيل المثال: قضايا خطيرة قضايا النهضة، قضايا التقدم، قضايا اختصار المسافات الزمنية والحضارية التي تفصل بيننا وبين كل القوى التي تعادينا وكل القوى التي تتربص بنا. ما هو موقفنا من قضية النهضة وآلياتها وأسبابها وأساليبها؟ ما هو شعورنا بمسؤوليتنا عن المستقبل؟ متى نتحسس به وبأية كيفية؟ هنالك ملاحظات تفضل بها د. محمد عواودة أنا اشاركه في معظمها، ولكني اريد أن اضيف قضية اساسية لا بد لنا من أن نصل فيها الى جواب صريح ومقنع للضمير وللواقع وللحق وهي قضية العلاقة العضوية الصميمية بين العروبة والاسلام. نحن لا نستطيع ان نقفز الى الاسلام من فوق العروبة. العروبة والاسلام حقيقة واحدة. هذا ما أثبته التاريخ وهذا ما انطلق منه جنود الفتح وهذا هو مضمون الرسالة. صحيح أن الاسلام ليس قصراً على العرب، ولكن العروبة مادة الاسلام وحصنها وجندها ولسانها لذلك تجاوز هذا الموضوع في ندوة كهذه امر يستوقف الانسان ويحتاج الى اجابة.

الوسطية أيها السادة منهج له جاذبيته في كل مجتمع. ولكن هذه الوسطية ليست التعبير الوحيد، هنالك تعبيرات متطرفة وتعبيرات غير مسؤولة، وتعبيرات ارهابية وممارسات ارهابية فكرية وغير فكرية. ما هو موقف الصحوة الاسلامية من تصرفات من هذا النوع؟ هل تتبناها؟ هل ترفضها؟ هل تشد بها؟ هل تخفيها؟ أسئلة كثيرة تقوم في هذا المجال وفي كل الاحوال فان موضوع التعددية السياسية التي اشار اليها أ. كامل الشريف، أيضا جديرة بالتوقف. هل هي تعددية سياسية تشمل المجتمع بأكمله من مختلف زوايا النظر التي ينظر اليها الى قضاياه؟ هذه مجموعات من القضايا اردت أن أعرضها بسرعة، ولكنني أعتقد أن هذه الندوة لا تستطيع ان تعتبر نفسها قد اوفت الموضوع حقه دون ان تتصدى لها.

مداخلة (١١)

الدكتور محمد احمد خلف الله

في ايجاز شديد فيما يخص اخلافة أعتقد أنه في آخر أيام الخلافة كان بعض المؤرخين المسلمين يطلقون على الخليفة السلطان عبد الحميد، ولم يقولوا الخليفة عبد الحميد. وكان السبب في ذلك أن

الخلافة عندهم، أو الخليفة لا يعمل للاسلام بقدر ما يعمل لاتساع الملك. فكثير من الدول او الاقاليم الاوروبية كانت تتبع الخلافة، وظلت مسيحية ولم يقم أي انسان في شرح الاسلام، فذهب بعض المسلمين في ذلك الوقت او بعض المؤرخين الى تسميته بالسلطان عبد الحميد وليس بالخليفة عبد الحميد. بطبيعة الحال الخلافة تتصل بالصحوة الاسلامية لان نظام الحكم في الصحوة الاسلامية هو الخلافة، فنحن لم نبتعد كثيراً عن مشكلة الصحوة الاسلامية. الخلافة اصبحت عنصراً او شكلاً من اشكال الحكومات من ايام المرحوم الشيخ حسن البنا. الشيخ حسن البنا قبل أن يؤسس جماعة الاخوان المسلمين، وكان طالبا في كلية دار العلوم، كانت مشكلة الخلافة في مصر من المشكلات الحية كون الاتراك ازالوا الخلافة اوجد دويا هائلا في البلاد الاسلامية، والتقطت مصر وحاول الملك فؤاد أن يكون خليفة المسلمين، فاشتد الصراع في داخل مصر حول الخلافة وابتدأ الازهر يقف الى جانب الملك فؤاد. وفي هذه الفترة كتب علي عبد الرزاق كتابه كعملية سياسية ضد النزعة الموجودة في ذلك الوقت. الاستاذ حسن البنا لم يقف مجهوده عند الخلافة وانما وقف ايضاً ضد التبشير، ومن أجل هذا الاخوان المسلمين تكونوا بسرعة ونمو بسرعة وزادوا بسرعة.

الخلافة الاسلامية لم تكن تشمل بلاد المسلمين في ذلك الوقت سواء كانت في البلاد العربية أو غير البلاد العربية. ففي البلاد العربية المغرب واليمن كانا خارج سلطان الخليفة. كل البلاد التي دخلت عن طريق الدعاة او طريق الطرق الصوفية أو طريق التجار، لم تكن في الخلافة الاسلامية. ومعنى ذلك أن الخلافة الاسلامية لم تكن تظلل العالم الاسلامي كله في ذلك الوقت وهذه مسألة يجب أن تكون في الحسبان.

ننتقل الى النقطة الثانية وهي علاقة العروبة بالاسلام. أظن تاريخيا الاسلام ارتبط بالعروبة، العروبة كانت موجودة وجاء الاسلام مرتبطا بالعروبة. ولو رجعنا الى القرآن الكريم وهو المصدر الاصلي في كل هذه الاشياء تجد أن الاسلام كان نقلة حضارية للامة العربية أولاً وقبل كل شيء، ففي دعوة سيدنا ابراهيم دعا أن يرسل رسولاً فيهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. وخاطب القرآن الكريم العرب اكثر من مرة، هذا الخطاب الذي فيه التنمية الثقافية أو التنمية الحضارية، هو الذي بعث في الاميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة. آية أخرى «كما أرسلنا فيكم الرسول منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون».

فالاصل في الرسالة المحمديه هي النقلة الحضارية في داخل الامة العربية سواء كان التغيير الديني هو أهم هذه الاشياء أو الى جانبه تغييرات أخرى، فكان المقصود أولا وقبل كل شيء هو الامة العربية. لو رجعنا الى مقومات الدعوة الاسلامية نجدها مرتبطة بالعروبة، ولا يمكن أن ينفصم الاسلام عن العروبة بأي حال من الاحوال. لغة القرآن هي العربية «كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لعلكم تعقلون»، إنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين أوتنذر به قوما لدا. فكون القرآن لسان عربي منصوص أكثر من مرة على هذا الاساس.

لو تركنا المصدر الاصلي وهو القرآن، وارتباطه بالعروبة واضح جداً، نجد كل مقومات الاسلام تقريبا مرتبطة بالعروبة.حينما يصلي المصلي لا بد وأن يتجه الى الارض العربية. حينما يحج الانسان المسلم لا بد وأن يتجه الى الارض العربية. حينما يوقت الصيام والصلاة بوقتهم بالايام العربية وبالشهور العربية. فارتباط الاسلام بالعروبة ارتباط قوي جداً، فان نأتي نحن ونضع الاسلام في مواجهة العروبة وكأنهما ليسا شيئا واحدا هذا امر يجب أن نعيد النظر فيه مرة ثانية، واعادة النظر في المسلمات منهج علمي، والاسلام مرتبط بالعروبة كدين وكدعوة وكحضارة وكل شيء. ولم يخرج الاسلام عن الارض العربية الا بعد وفاة النبي. وحينما خرج نشر العروبة معه. فتعرب قوم، وبقي آخرون على لغتهم. والذين تعربوا نعدهم الان من ابناء الامة العربية. فارتباط الاسلام بالعروبة ارتباط عضوي ولا يصح لنا ابداً أن نضع الاسلام في مواجهة العروبة.

رد الاستاذ كامل الشريف

الحقيقة أكثر الردود فيما سمعت لا توجد إشكالا لانها كلها تكاد تفسر او توضح أو تؤيد ما قيل تقريبا. قيل عن: اذا عجزت السلطة السياسية، أنا قلت السلطة السياسية أو السلطة الوطنية سميتها تسميتين الحقيقة باعتبار ان السلطة عند الحركات الاسلامية المتطرفة هي سلطة خارجة عن الوطن، وهذه تعابير تشيع في أدبياتنا، فانا تعمدت أن أقول السلطة الوطنية او السلطة السياسية استخدمت الصيغتين لاني أقول أن السلطة هي سلطة وطنية الاصل و يجب ان تعامل على هذا الاساس وأنه اذا وقع خلاف معها فسيظل في نطاق المواطنة ونطاق الظن الحسن. يعني التعبير أنا اجتهدته لكن التفاهم بين الطرفين يقتضي كما قال د. الترابي الموافقة من طرفين، وهذا هو لب الدراسة. حاولت أن ارسم طريق لايجاد التفاهم والتعاون بين الحركات الاسلامية الاصلاحية المعتدلة وبين السلطات التي أسميتها وطنية مرة وسياسية مرة وهي التي قصدت بها الحكم في كافة البلاد الاسلامية.

الامر الآخر قضية التكميل الديني للحركات، الواقع أن اختصار الورقة وعدم تمكني من قراءتها كلها ربما اوجد بعض الغموض وهو محذور نبهت اليه من البداية، أن الموضوع معقد وتناوله صعب وأن فيه مداخلات كثيرة، وأن من الممكن ايضا أن احاسب على ما لم اقل وليس على ما قلت. وهذا طبعا مستحيل لان هناك اشياء كثيرة لا يقولها الانسان في كل مرة. فهنا جاء أيضا موضوع التكوين الديني للحركات. أنا الذي قلته في الورقة ربما للعودة اليها قلت: أن التربية بين أفراد الحركات أيضا تحمل بعض جذور العنف لانها تربي الشباب على المثالية دون أن تبين لهم العقبات والمشكلات والعوامل الدولية والمحلية. ولذلك يخلصون أحيانا الى حلول سهلة، الى اجتهادات سريعة، و الى شيء من هذا. هنا أيضا احد الجذور التي نبهت اليها أن الشباب ينبغي أن يفهموا حقائق المجتمع، ما تحكمه من عوامل واقعية ليست فقط المثالية فيكون ميزانهم ميزانا مثاليا يحاكمون به الاشخاص والمواقف دون دقة ودون حذر.

أيضا مرة اخرى د. خلف الله و د. الكيلاني والاخ السيد السعدي أثاروا موضوع الخلافة العثمانية وكان طبعا ما قالوه هو تأييد لان موضوع الخلافة جاء مرتين في ورقتي، الاول من أدب الحركات التي تتصور أن الحكم الاسلامي استمر ممتداً حتى الغاء الخلافة وهذا موجود في ادبياتهم، والناحية الثانية والاخيرة قلت أن القوميين او المعترضين على الصحوة الاسلامية اذا ارادوا أن يصدوا وأن يردوا فكرة الخلافة الاسلامية يشيرون الى هذه الصورة التي وقعت في الدولة العثمانية. وهي صورة تقدم وفيها معلومات كثيرة ولكنها صورة مثمرة بطبيعة الحال. هل تريدون حكم اسلامي من هذا النوع؟ هذا الذي يقال طبعا وهذا الرد يحتاج أيضا الى كثير من الكلام، هل هي الخلافة كلها أو آخر أيامها؟ الموضوع أيضا يحتاج الى كثير من الدقة والبحث.

التعددية كذلك تكلمت فيها، وقلت أن التيار الغالب في الحركة الاسلامية هو القبول بالتعددية والدعوة اليها، وأشرت الى ميثاق الجبهة الاسلامية. وأنا شخصيا أعتقد أن التيار الاسلامي الغالب يقبل التعددية ويتعامل معها ولا يرفض، حتى الاحزاب التي يقال أنها تبشر بالالحاد او تعتبره من مناهجها، أقول أن الاحزاب الشيوعية العربية، طبعا الموقف غامض فيها في غيبة المناهج السياسية المحددة. لكن هناك رأيا يقول أن هذه الاحزاب لا تتضمن الالحاد في برامجها السياسية وأنها مجرد نظريات اقتصادية واجتماعية. اذن هو أيضاً موضوع مطروح للكلام وللبحث.

أنا قلت أيضا أن استبعاد الجماعات الاسلامية الرافضة من البحث ليس المقصود منه لا نبحث معها ولكن المقصود أن الميزان، ميزان التعامل معها يبدو غير محدد وغير واضح، لانها جماعات أولا ليست كلها معروفة لدينا، وحين تكون جماعات رافضة تماما لكل منطق ولكل صلة، انما اردت أن اركز اولا على أن تنشأ قاعدة بين السلطة الوطنية أو السلطة السياسية او السلطة الحاكمة وبين الجماعات الاسلامية الاصلاحية والمعتدلة، تقوم على الحوار والمناخ الديمقراطي. وطبعا عندما اقول المناخ الديمقراطي أنا لا اقصد الديمقراطية فقط للاسلاميين، إنما الديمقراطية العامة التي تسمح بالحوار بين الجميع. اذا تركزت هذه القاعدة يصبح التعامل مع الحركات المتطرفة أكثر جدوى، يصبح في قاعدة قوية مركزة يمكنها أن تحاور. ثم الاهم من هذا أنه يتضح لدى الرافضين أن الاصلاح وأن العمل السلمي والعمل القائم على الحوار أصبح مجدياً، وأنه يحقق للمجتمعات تطوراً ويحقق لها استقراراً. وحينذاك اما ان يعزل التطرف ويصبح محدوداً، وإما أن يقبل الدخول في هذه الاشياء، ثم ان المعتدلين والمتطرفين يتصارعون على قيادة الشعب. وحتى الان نجد المتطرفين اكثر قدرة على استيعاب الشعب من المعتدلين أمام انهزام المعتدلين وعدم قدرتهم على العلاج. فحين يتحقق بعض النجاح للاعتدال ويتحقق الاستقرار والتطوير نحو المنهج الاسلامي المعتدل فحين ذاك يصبح الحوار مع المتطرفين اكثر جدوى وأكثر واقعية.

مداخلة (١٣)

سمو الامير الحسن بن طلال

أيها الاخوة والاخوات أود أن أؤكد بأن جميع جلساتنا ثرية ولكن هذا الثالوث أعتقد أنه سيكون من أثرى من شارك في البحوث في هذه اللقاءات المتصلة وأملي كبير في أن نستطيع أن ننتقل من هذا اللقاء الى جلسة الصباح ونكون بالفعل طرقنا وان لم نعالج جميع الجزئيات لنتحدث من ارضية مشتركة عن المعايير الموضوعية والنقد الذاتي، وهذا كان قصدنا في هذه التقدمة وأشكر مرة ثانية الاستاذ القرضاوي على اقتراح فكرة جلسة التقييم لان ما مر علينا من مادة حقيقة يستحق مثل هذه الوقفة في جلستنا الصباحية.



القســـم الســـادس

الصحوة الاسلامية والثقافة المعاصرة



الصحـــوة الاسلاميـــة والثقافة المعاصرة

الدكتور محمد عابد الجابري

أعتقد أنه يحسن بي أن أحدد الموقع الذي سأحدثكم منه، من المغرب، وفي المغرب كلمة اسلامي اذا وصف بها شخص لا تستسيغها الأذن لأنه تميز لا محل له. فالمغاربة كلهم مسلمون سنيون مالكيون، فليس هناك اسلامي أكثر من آخر. ولذلك فالمشكلة التي تثير هنا حساسية كبيرة أنا لا تثير فيَّ مثل هذه الحساسية، ومشكلة الجزية لا تخطر ببالي لأنني اعتدت أن أقرأها في الكتب وكأنها شيء حدث في الماضي، وليس له حضور في حياتي اليومية. ولا في القطر الذي أعيش فيه. هذه المسافة المكانية تفصلني عن هذا الجو المشحون الذي تعيشونه مرغمين أو قدراً مقدوراً. هذه المسافة المكانية أيضاً تمكنني أو تدفعني، أو تجعلني أنظر الى الموضوع من مسافة زمانية أيضاً. ولذلك سأبدا بالنظر الى الموضوع كما حدد في الورقة «الصحوة الاسلامية والثقافة المعاصرة».

من أي منطقة سأنظر الى الموضع، هل من الشيء الذي نسميه الصحوة الاسلامية أو من الشيء الذي نسميه ثقافة معاصرة؟ أصارحكم بأنني سأنظر الى الموضوع من داخل التراث، من الاسلام. وعلى هذا الأساس سأضع وسأسجل ملاحظات ثلاث. الأولى تتعلق بكلمة «صحوة»، وأتساءل هل كلمة صحوة لها مكان في المرجعية التراثية الاسلامية.

في حدود معلوماتي لم أجد فيما قرأت كلمة صحوة أبداً، واذا لم تخني ذاكرتي فهذه الكلمة قرأتها باللغة الأجنبية أولاً، ثم قرأتها بالعربية ففهمت أنها ترجمة وليست كلمة أصلية. ما أعرفه في تراثنا هو كلمة تجديد، وليس كلمة صحوة، ولذلك فهذا الشيء الذي تسمونه أنتم هنا في مشرقنا العربي العزيز صحوة اسلامية، سأنظر إليه على أنه فرق اسلامية أو اذا شئتم تيارات أو حركات اسلامية دينية. هذه الفرق الاسلامية تذكرني، نظراً للاعتبارات التي شرحتها في أول حديثي، بالفرق الاسلامية القديمة التي قرأت عنها في التاريخ، التي عرفها العصر الأموي خاصة، والتي كانت فرقاً سياسية تحولت الى فرق كلامية عقائدية. كان هناك غلاة متشددون وكان هناك خوارج قالوا لا حكم إلا لله، واليوم آخرون يقولون لا حاكمية إلا لله. وكان هناك وكان هنا..

كان هناك قوم وسط أهل السنة والجماعة، الغلو انتهى وذهب مع التاريخ وبقي الاسلام أم بقيت الشيعة هذا شيء آخر ولكن في دار الاسلام السنية بقي أهل السنة والجماعة يتطورون تطوراً فكرياً حسب ما إقتضته الظروف التاريخية المعروفة. اذن أنا أنظر الى ما يحدث الآن. ولو تخيلنا أن مؤرخاً يعيش في سنة ألفين وتسعين أي بعد مئة سنة وينظر الى ما هو موجود الآن ويقارنه بما كان موجوداً في القرن الأول الهجري. لربما وجد نوعاً من التكرار، وإن كان التاريخ لا يكرر نفسه، ولكن أعتقد أن هذا الجو المشحون كله سيذوب وسيبقى الاسلام كما كان أمة وسطاً. وسيجتهد المسلمون وسينجحون بقدر ما يكتب الله بقدر ما يستطيعون أن يفعلوا. اذن سأنظر الى هذه الحركات من زاوية أو من مفهوم اسلامي هو التجديد، وأتساءل: هل هناك تجديد فعلي في هذا الشيء الذي نسمّيه

صحوة إسلامية؟ وأبادر نظراً للوقت الضيّق وأقول ليس هناك بعد تجديد. هناك إجتهادات، هناك فقهاء فطاحل، هناك متكلمون بالمعنى القديم أي دعاة وأصحاب مقاله يخطبون ويعظون ولكن التجديد بالمستوى الذي يحتاجه العصر اليوم، ما أظن أنه ظهر مجدد بعد محمد عبده. أقول هذا لماذا؟ لأن شروط التجديد التي اشترطها الفقهاء في المجدد في الأسلام يوم كنا وحدنا في دار الاسلام ويوم كنا نحن العالم هذه الشروط لم تعد تكفي. لابد أن نضيف إليها شروطاً أخرى وهي المعرفة بالعالم الذي نعيش فيه معرفة بعلومه وتقنياته ومجتمعاته وسياساته إلى آخره...

اذن ليس هناك مجدد في نظري الى حد الآن، هناك مجتهدون، هناك سياسيون، هناك دعاة، ونأمل ونطلب من الله تعالى أن ييسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث.

أنتقل الى الملاحظة التالية وتتعلق بكلمة الثقافة المعاصرة، لأن هنا يكمن الموضوع وهو الصحوة الاسلامية والثقافة المعاصرة، وهنا سأنظر الى هذه المسألة لا من زاوية التراث ولكن من زاوية المعاصرة نفسها. فأقول ليست هناك ثقافة معاصرة هكذا. هناك ثقافات بالجمع، وليس هناك ثقافة واحدة في هذا العالم الذي نعيش فيه، إن هناك ثقافات على هذه الدرجة أو تلك في الحداثة. ولعل الذين يعرفون لغة من اللغات الأجنبية الحية المعاصرة لو ترجموا كلمة الثقافة المعاصرة الى لغة أجنبية لما استساغوها. الثقافات موجودة ولكن الثقافة المعاصرة هكذا بالتعريف، ليست موجودة ولا أظن أنها يمكن أن توجد. هناك ثقافات على هذه الدرجة أو تلك من الحداثة كما ذكرت أي من خبراتها ومن انتاجها للعلم والتكنولوجيا والفكر المعاصر. نعم هناك الفكر المعاصر، نعني به عادة أو حسب الوقت الذي نعيش فيه. الفكر العالمي المعاصر فكر أوروبي. أخلص من هذا إختصاراً الى أن العنوان كان يجب أن يكون موقف الحركات الاسلامية المعاصرة من الفكر الأوروبي المعاصر. على هذا الأساس سأتحدث عن الموضوع اذا بقي لي متسع من الوقت.

انتقل الى ملاحظة ثالثة في هذا المدخل، وهي تتعلق بطبيعة هذا الشيء الذي نسميه الصحوة الاسلامية أو بالاحرى الحركات الدينية الاسلامية المعاصرة، أقول هذه الظاهرة ظاهرة عالمية. هناك غلو في الدين، وهناك تطرف في الدين، وهناك حركات دينية في الاسلام وفي المسيحية وفي اليهودية في أوروبا وفي امريكا. هناك حديث عمّا يسمى بعودة الدين أو عودة المقدّس بأصطلاحهم، وهو ما يسمى عندنا بالصحوة الاسلامية. طبعاً مع الأختلاف في الظروف والأختلاف في الآفاق. غير أن هذه الحركات في المجتمع العربي تكتسي طابعاً خاصاً نظراً لمعطيات خاصة لا داعي لذكرها إنما قد نذكر منها ولا بد أن نذكر أن لغياب الديمقراطية ولسيادة الصوت الواحد في بعض الأقطار العربية دور في نشوء تيارات تحاول أن تعبّر عن نفسها في الخلفاء وبتنظيمات وبشكل من أشكال العنف. زيادة على معطيات أخرى تتعلق بالطائفية، أو بهذه المسألة أو تلك، أو بهذا الوضع أو ذاك، ولكن هناك ظروف موضوعية لا بد أن نعترف بها.

هناك جانب آخر وهذا يهم السوسيولوجي خاصة، هذه الحركات الدينية في الاسلام أو في المجتمع الأسلامي المعاصر أيضاً تعبّر عن انتقال السلطة في المجتمع العربي الحديث، المجتمع العربي الحديث كان في القديم الذي ما يزال مستمراً. كانت السلطة العلمية والسلطة السياسية والسلطة

الاقتصادية والسلطة الاجتماعية والسلطة الطرقية الى آخره، كانت من طائفة أو من جماعة أرستقراطية تسكن المدينة، وكان أهل القرى يتبعون. بعد أن انتشر التعليم وظهر أساتذة ومهندسون وغيرهم في البادية أصبحوا يطالبون بمكانهم في المجتمع وفي سُلم الدولة من مختلف المرافق. طبعاً ما زال التحول سائراً، ومن الطبيعي أن تكون ردود الفعل هي هذا النوع من التعصب والأنكماش والدفاع عن الذات.

انتقل من هذه الملاحظات الثلاث مباشرة الى الموضوع، وأشير باختصار الى أنه اذا أردنا أن نتحدث عن موقف الحركات الاسلامية المعاصرة من الفكر المعاصر العالمي يجب أن نميّز في هذا الفكر العالمي المعاصر بين ثلاثة أصناف. الفكر الفلسفي والفكر الأيديولوجي والفكر العلمي. سأجمع الفكر الفلسفي والفكر الأيديولوجي في صنف واحد إختصاراً للوقت وأقول إن من حق الحركات الأسلامية اليوم وغداً امس أن يكون لها موقف من الفكر الفلسفي والايديولوجي المعاصر. من حقها أن ترفضه، ومن حقها أن تخاصمه، لسبب بسيط وهو أنها هي حركة أيدولوجية وذلك فكر أيدولوجي. والصراع في الأيدولوجيات شيء طبيعي في التاريخ. اذن مبدئياً لا نلوم الحركات الاسلامية المعاصرة اذا هي هاجمت التيارات الايدولوجية الغربية، أو اذا هي رفضتها، أو اذا هي انتقت منها، أو اذا هي تعاملت معها نوعاً من التعامل، فهذا شيء طبيعي وأعتقد أنه ضروري. ولكن ما يمكن أن نلاحظه على موقف او ردود أو رفض الحركات الاسلامية للتيارات الفلسفية والايديولوجية المعاصرة هو أن ردها ليس في مستوى العصر ولا في مستوى الأيديولوجيات المردود عليها.

غالباً ما يأتي الرد وعظياً، غالباً ما يأتي الرد تأكيداً على مواقف معروفة لدينا، وغالباً ما يأتي الرد أيضاً اقتباساً من آخرين يردون على تلك الأفكار في بلادهم. وكثيراً ما نقول شهد شاهد من أهلها، لا عن اثبات الشهادة، ولكن في الغالب من اطلاع قليل أو عن عدم اطلاع. فالذي يريد أن يرد على موقف فلسفي أوروبي أو ايديولوجي، أعتقد أنه يجب أن يعرفه معرفة دقيقة في مرجعيته التاريخية حتى يخاصمه مخاصمة الند للند، وهذا لم يتوفر بعد.

ماذا تعطي الحركات الاسلامية كمقابل لهذه الايديولوجيات؟ تعطي التأكيد على أن الاسلام فيه كل الحل وفيه كل شيء.

الجزيئات والتفاصيل لم تُعطَ بعد. حسن البنا قال، عندما سئل عن البرنامج، قال اننا يجب أن نؤخر البرنامج لأننا إذا وضعنا البرنامج الآن سنختلف ونحن في حاجة الى وحدة. طيب، هذا موقف مبرر في بداية الحركة، موقف براغماتي، موقف سياسي مقبول. ولكن عندما يأتي سيد قطب بعد ذلك ويطرح نفس السؤال، ويجيب: البرنامج لا يمكن أن نعطيه لأنه يجب أن يكون مجتمع اسلامي أولاً ثم نحل المشاكل مع تطور المجتمع كما حدث بمجتمع الرسول.

هنا أخالفه في الأمر، وأقول نحن أمام مجتمع متكون قائم بذاته يخاصم مجتمعات أخرى. أما مجتمع الرسول فقد نشأ تدريجياً كخطاب قرآني، نزل على فترات، ونشأ كمجتمع اجتماعي: فتوحات تنمو

إلى أن قامت الدولة. إذن، القياس في نظري هنا هو، كما يقول الفقهاء، قياس فاسد. إذن لانجاح لأي حركة اسلامية اذا لم تضع برنامجاً واضحاً يعالج لا مشاكل الماضي، بل مشاكل الحاضر والمستقبل. فاذا لم نضع هذا البرنامج ونبرمجه في عمل وطني من أجل تقديم اجابات مدنية وعملية لمشاكل تهم المواطن فستكون حركات ظرفية، وقد تختلف بها السبل وتتلاشى، وسنكون قد خسرنا أملاً كبيراً، وقد خسرنا أيضاً وقتاً طويلاً، وقد خسرنا شهداء كثيرين.

أترك الفلسفة والايديولوجية وأنتقل الى موقف الحركات الاسلامية من الفكر العلمي. هنا في الفكر العلمي أيضاً أريد أن أميّز بين ثلاثة أشياء: موقف الحركات الاسلامية من الكشوف العلمية، موقفها من النظريات العلمية، موقفها من أسس التفكير العلمي. موقفها من الكشوف العلمية نعرفه كلنا. عندما تكتشف من القضايا، مسألة من المسائل، فاذا كان هناك تعارض بينها وبين الدين، أقول الدين، إنما أقصد بين ظاهر النص أو بين ما اعتاده المسلمون على أنه الدين، يرفض أو يشكك في الكشف العلمي، ثم ما يلبث المفكر الديني أن يجد حلاً أو يوفق بين فهمه للدين وبين الظاهرة العلمية المكتشفة فيحتويها، ومرة واحدة يقفز الى أن هذه كانت عندنا والآية الفلانية أو الحديث الفلاني يشير اليها... الخ. ونصبح في معرض تمجيد الذات. هذه القضية لا تليق بنا لأن الآخرين الذين يسمعون مثل هذا الكلام يقولون: أين كنتم وأين كانت نصوصكم ولماذا لم تكتشفوها أنتم قبل أن نكتشفها نحن.

هذه المسألة تؤدي بنا الى قضية أساسية عرفها التاريخ الاسلامي وهي وزن العلم بميزان الدين ووزن الدين بميزان العلم، وهذا خطأ عرفه التاريخ الاسلامي كما أشار صباح اليوم الاستاذ قرضاوي مع اخوان الصفا وهم جماعة اسماعيلية. وعرفت الفلسفة الاسماعيلية الصريحة وعرفت الفلسفة المشرقية مع الفارابي وابن سيناء هذا المخرج، واخضاع التفكير الديني للعلم. هذا أعتقد أنه منهج خطأ. يجب الفصل بين العلم والدين، لأن العلم حقائق مؤقتة نسبية مفيدة. الدين حقائق مطلقة ويجب أن لا نقيّد المطلق بالقيد. الدين يريد الفضيلة، والعلم يريد المعرفة. قد تتغير الدائرة وقد يغير العالم رأيه، فلماذا نسجن أو نقيد الدين بظاهرة علمية، وتشغل بالنا وكأنه مطلوب لنا كل يوم أن نبرر صحة ديننا.

يعجبني في هذا موقف الشاطبي الذي كتب، وهو في الغالب يرد على الباطنيين وعلى الاسماعيليين، كتب الاسلام دين أمة أمية، أي جاء لأمة أمية حسب فهمها وحسب مستواها. وكل ما تعدى مستوى العرب يوم نزل القرآن لا يدخل بالضرورة في الفهم الديني، ولا يجب أن ندمجه في الاسلام. لأننا يجب أن نفهم الاسلام كما كان يفهمه العرب لأنه نزل بلغتهم ليفهموه ولم ينزل بشيء فوق مستطاعهم، وإلا كان هذا تناقضاً مع النصوص الدينية نفسها. أيضاً هذا موقف لابن تيمية اؤيده طبعاً في هذا الموقف حينما أخذ على فرض الرازي وقال تفسيره الذي جمع فيه العلوم كلها فقال فيه إن كل شيء له تفسير، لأنه أراد أيضاً أن يجمع في القرآن كل العلوم الدنيوية المتغيرة،

القديمة منها التي انتهت، والتي لم تنتهِ وهذا موقف أعتقد أننا يجب ان نتخلى عنه لأنه لا فائدة فيه، أعني ربط الدين بالعلم والعلم بالدين. يجب أن تفصل بينهما كما نفصل بين المطلق والمفيد، كما نفصل بين المعرفة والفضيلة. أن نعرف شيئاً هذا أمر نخطىء فيه أو تتطور معرفتنا والفضيلة شيء آخر.

انتقل من موقف الحركات الاسلامية من الكشوف العلمية الى موقفها من النظريات العلمية. النظريات العلمية هي في الحقيقة، في تاريخ العلم، هي فروض مؤقتة. عندما تكون هناك نظرية علمية، معناه ان هناك فكرة عامة تفسر بها ظواهر أو جملة من ظواهر تتعلق بالانسان أو بالكون أو بالمجتمع، ولا أجد إلا الجهلة يقدمون النظرية العلمية على أنها حقيقة. لا النظرية بمعنى أنها نظرية فهي نظرية، يعني أنها وجهة نظر تتغير ويمكن أن تتعدل. ولكن فائدتها للعلم كبيرة جداً لأنها أولاً تقدم لنا فروضاً نتبينها فيما بعد كفروض صحيحة فنقبل ما يقبله العلم وتتحول إلى حقائق مؤقتة أيضاً أو قد يرفضها. هنا، في هذا المستوى، لا أرى أنه من المعقول أو من المقبول أن يعارض الانسان النظرية العلمية في هذا المستوى. ولكن الحركان الاسلامية، ولك الحركات الدينية المسيحية وغيرها، لها الحق كل الحق في أن تعارض النظرية العلمية عندما تتخذ أساساً لأيديولوجيا أخرى.

حينئذٍ تصبح المسألة مسألة صراع أيديولوجي. في هذه الحالة أيضاً الرد يجب أن يرتفع إلى مستوى الأيديولوجيا وإلى مستوى النظرية العلمية. فاذا لم نرتفع الى مستواها فهذا شيء ربما يضر أكثر مما ينفع.

أنتقل الى موقف النظريات الاسلامية من أسس التفكير العلمي. في الحقيقة، هذا شيء أتألم له كثيراً. لماذا؟ الحركات الاسلامية طبعاً لم تطرق هذه المواضيع، وانما تستمد وجهة نظرها من أصولها النظرية وهي كتابات سيد قطب، كتابات المودودي، كتابات الندوي، محمد المبارك الخ... هؤلا المجتهدون، أو هؤلاء المنظرون، ما زالوا ينكرون السببية، ويطعنون في مبدأ الحتمية، بدعوى أن العلم ليس فيه حتمية... (يبدو أن هناك انقطاعاً في التسجيل).

نقرأ عند علي مبارك وعند قطب أنه يجب أن لا نستعمل كلمة «طبيعة» أو قوانين الطبيعة، هذا ليس كلاماً إسلامياً. سيد قطب يقول يجب أن نقول القوانين التي فطر الله عليها الكون.. الخ. يقولون يجب أن لا نستعمل كلمة «قهر الطبيعة» بل يجب أن نقول تسخير الطبيعة.. الخ.

قد أتفق مع هذا النوع من التعابير لو كُنّا بصدد اثبات الألوهية، لو كنا بصدد البحث في العالم من أجل الوصول الى اثبات الإله. هذا هو الطريق، وهو ما سلكه قدماء المتكلمين. أما عندما نكون بصدد بحث علمي فقط لفهم الظواهر، فما يمنع أن نستعمل كلمة طبيعة وقوانين الطبيعة والطبع والى آخره. هنا أيضاً ارجع الى ابن حزم وإلى ابن تيمية وابن رشد وهؤلاء كلهم قد أنكروا على الأشاعرة انكارهم للسببية وانكارهم للقول بالطبع وقالوا هذا غير معقول، وانكارهم أيضاً للقول بالكسب وما أخفى الكسب كما تعلمون.

عندما يتعلق الأمر باثبات الخالق، انطلاقاً من تأمل الكون، نعم قد يحسن بنا أن لا نستعمل قوانين الطبيعة أو لا نقول طبيعة. نعم. قد يحسن بنا وإن كان ابن تيمية وابن حزم يقولان لا مانع في هذا. دع عنك ابن رشد. ولكن هذا يتعلق بمسألة خطاب علمي، بكتاب علمي، بالبحث العلمي. كيف تريدون أن ندرّس هذا العلم، اذا حذفنا منه فكرة القانون وفكرة السببية وفكرة الحتمية.

نعم ليس هناك حتمية بالمعنى الصارم النيوتوني التي تصوره نيوتن. ولكن وجود الحتمية أو اللاحتمية أو علاقتها، هذا يدخل داخل العلم. والنقاش فيه نقاش علمي وليس نقاشاً لاهوتياً.

لا أريد أن آخذ من وقت زميلي إنما سأُضيف الى أنواع أخرى من التشدد، مثلا الأخ الاستاذ الكبير محمد مبارك وبرفقته سيد قطب أيضاً يقولون يجب أن لا تستعمل حتى كلمة «عقيدة».

هذه «العقيدة» لم يقلها السلف. كانوا يقولون «الايمان»، فيجب أن نقول «الايمان». علم الكلام هذا علم لم يكن في وقت السلف فيجب أن نحذفه. يعني هناك شيء من المبالغة في هذا الأمر، إلا أنه في النهاية لا أشك في حسن نية هؤلاء الفقهاء الكبار والعلماء الكبار. ولكن الشاب المسلم عندما يقرأ هذا، ماذا يقرأ؟

يقرأ الغلو في الدين وفهم الدين. وتكون النتيجة أنه، دون أن يقصد المؤلف أو الكاتب، تكون النتيجة إنه يعطيه مواد فكرية عقلية، تنحو نحو الغلو تماماً، وهذا ما حدث. وهذا الغلو في الدين وفي الفهم والرفض ناتج في الغالب بدون ان يقصد المؤلفون هؤلاء ما نتج عن هذا النوع من التقديم للأمور. كم كنت أفضل أن تقدم الأمور بحس نقدي عقلاني إسلامي كما يفعل الفقهاء في كتب الفقه مثلاً أو الاصوليون، وليس بهذا النوع من الكلام الذي هو في الحقيقة إرث من خصومات الماضي وخصوماته السياسية.

العقيدة الأشعرية، نحن أشاعرة وأنا أشعري أنتمي الى بلاد أشعرية، ولكن قضية السببية وقضية خلق الافعال هذه أصلها سياسي نعرفها. ومسألة الجبر والاختيار ترجع إلى الأمويين وإلى القول بأن الله هو الذي سطر هذا في كتابه المحفوظ واننا نحن مجبرون، معروف أصوله السياسية. فلماذا نحن أيضاً نرث هذه الخصومات السياسية ونجعل منها عقيدة. اذن نحن في حاجة الى تجديد، ليس فقط على مستوى الشريعة ومستوى الجزية... لا. هذا التجديد في بنية فكر، فكرنا الاسلامي نفسه. ونحن في حاجة أكثر الى تجديد فكرتنا عن التجديد. فاذا بقينا نعتبر التجديد كما كان الفقهاء القدماء يقولون التجديد هو أكثر بدعة والرجوع الى سيرة السلف الصالح، هذا تعريف كان صالحاً ولكننا كنا نحن المسلمين ننتج عيوبنا من داخل أجسامنا. أما اليوم، العيوب تأتي من الخارج أيضاً، من الثقافة المعاصرة، من الغزو الأجنبي. فيجب أن نكون مسلحين بما يجب أن نتسلح به للمقاومة، لا البدع الداخلية التي تنمو وما أقلها وما أقل خطرها بالنسبة للبدع الكبيرة الفظيعة التي تأتينا من الخارج.

كان يجب أن يبدأ التجديد، أو أن نجدد حتى فهمنا للتجديد.

لا أريد أن أُطيل، انما في نهاية الأمر سأتساءل اذن، بناء على ما قلت: هل التيارات الاسلامية التي تحدثت عنها، هي صحوة، أم هي تجديد؟ الجواب لكم. والسلام عليكم.

الصحوة الاسلامية والثقافة المعاصرة

الدكتور هشام جعيط

لابد أن أعبر مبدئيا عن صعوبة تناول مثل هذا الموضوع، ومن هنا عن لزوم اتباع منهجية دقيقة جدا. ذلك لأن الصحوة الاسلامية بصفتها صحوة دينية شمولية، هي حركة ثقافية أساسا وبالضرورة، لأن الدين يعني المعتقد والخطاب والجدل، وهو مرتبط بالوجدان والعقل معا، فهو اذن يتجلى كعامل ثقافي قوي وفعال بالمعنى المتسع لكلمة ثقافة. ومن جهة أخرى، مفهوم الثقافة المعاصرة يمكن تمييعه الى ما لا نهاية ويبقى على كل حال مبهما. ويأتي هنا مخطط الندوة ليرشدنا ويحدد أفق البحث، اذ يقول: «تهدف هذه الورقة الى استطلاع موقف التيار الاسلامي من أسس الثقافة العالمية المعاصرة وأركانها، وتحليل هذا الموقف، ومن هذه الثقافة: العلم الحديث بمناهجه التجريبية التي تخضع كل ظواهر الكون للتساؤل والبحث والتجريب والقياس والتنبؤ، وكذلك الفنون التعبيرية والتشكيلية وقيم العقلانية والفلسفة الانسانية (Humanism)». ما نحن مطالبون به هو الاستطلاع والاستكشاف والعرض التحليلي لموقف التيار الاسلامي، ازاء المبادىء العامة التي تحكم الثقافة «العالمية»، ثم يقع حصر المجهود خاصة في ميادين العلم والفنون وقيم العقلانية والفلسفة الانسانية. العنصران الاولان يمثلان مجالين من أهم مجالات نشاط الثقافة المعاصرة، أما ما يتبع فهي قيم مفروض فيها انها تنطبق فيما يخص العقلانية على العلم والفلسفة ذاتها وعلى العلوم الانسانية وكل مجالات المعرفة. بل أكثر من هذا، هي تنطبق على أغلب اذا لم يكن على كل النشاطات الفكرية، وعلى جوهر الثقافة المعاصرة بذاتها، بل العقلانية ايديولوجيا الحداثة برمتها، أو ان شئنا بتعبير آخر هي الخيار الاصلي أو النظرة الى العالم بالنسبة للحضارة الغربية. فهو مفهوم قيمي واسع اتساعا هائلا. على ان المخطط يضع بعد ذلك جنبا لجنب مع قيم العقلانية مجالا معينا هو الفلسفة، وليست كل فلسفة، بل هي تلك التي تنحى منحى الانسانية. وفي هذا خيار أو تخير له مغزاه ومعناه، قد يكون ايديولوجيا بالنسبة للثقافة الحديثة وللثقافة الاسلامية اذ يرمز الى المواجهة. لكن من ناحية أخرى كيف يمكن حصر وضبط مجال البحث دون توجيهه نحو ميادين حساسة، تتجلى من خلالها المواقف بأكثر نصاعة من هنا وهناك. ولو شئنا المزيد من التساؤل المبدئي، لوضعنا موضع الشك أيضا مفهوم «الثقافة العالمية»، فهو يعبر عن حقيقة من حيث ان هذه الثقافة قد غزت العالم الى حد كبير، خصوصا في جانبها العلمي والعقلاني، لكن يمكن ايضا نقده من وجهة ان الثقافة الغربية تدعي العالمية وهي انما غربية، معبرة عن مسار تاريخي مخصوص ومعين. ومعروف ان الاسلاميين فعلا يدينونها من هذا الوجه، ولا يعترفون بأدعائها العالمية، بل أن حتى منظري فكرة الهوية الثقافية في الغرب، وفي العالم الثالث على السواء، يقفون موقف الشك من هذه العالمية.

كل هذا يعني ان الخطاب ملغوم من أساسه، بل ملغوم بصفة مضاعفة قد تؤدي الى توتولوجيا، اذ حتى قولنا هذا هو فعلا متأت من اتجاهات نقد النص كما ظهر أخيرا بالمغرب، فقد يمكن أن يدان هو أيضا من وجهة اسلامية بصفته فكرة مستوردة، في حال انه يشاء أن يقي خصوصية واصالة

النظرة الاسلامية التي يمكن لها أن تدين مبدئيا مثل هذا الطرح للموضوع. وهكذا ندخل في دوامة رهيبة قد تعني استحالة الحوار، لأن الحوار من الاول ملغوم، وندخل في لعبة مرايا لا نهاية لها.

I ــ تساؤلات جوهرية

انني قدمت لكم فيما سبق باكورات من صعوبة تناول مثل هذا الموضوع بالبحث، لكن اذا ما شئنا ولوج الموضوع نفسه، فهذه الصعوبات ستزداد شراسة وقوة.

١) الاصل هو في موقف التيار الاسلامي. التيار الاسلامي حركة فكرية دينية وسياسية تبلورت في بهجتها وعنفوانها ابان السبعينات، فبرزت على الساحة مسلحة بنظرة شمولية وعمل سياسي ــ اجتماعي منظم على نطاق ضخم لم تعهده سابقا. الذي يهمنا هنا هو الفكر النظري في كتب وأدبيات متعددة لا تحصر. علينا اذن أن نتخير ما يمكن أن تسمى بكتابات نموذجية معترف بوجاهتها وبتأثيرها في أغلب الفصائل الاسلامية. على أن المواقف وان كانت موحدة الى درجة قل مثيلها في حركة فكرية ضخمة، فهي قد تشهد في بعض الاحيان تباينات طفيفة في الاغلب، من الوجهة المنهجية لا مناص لنا من اعتبار الموقف الاسلامي موقفا موحدا، والا غرقنا في التفصيلات. ولأن العامل التوحيدي هو المسيطر على الافق الاسلامي، هنا على صعيد التزامن الفكري لفترتنا المعاصرة، لكن كيف يمكن لنا أن نتعامل مع التسلسل التاريخي من سيد قطب مثلا الى أنور الجندي: هنا وحدة النظر واضحة هي أيضا في أمهات المشاكل، انما التباين المنهجي والفكري أبرز على هذا المستوى مما هو عليه على وتيرة التزامن. فالاشكاليات الفكرية التي يطرقها أنور الجندي قد لا يكون تطرق اليها سيد قطب، مثل الموقف من التحليل النفساني، أما لكونها اعتبرت أمراً مفروغا منه وانما لأن العصر ليس هو نفس العصر، فجدت في الحقبة التاريخية التي تفصل بين الرجلين مشاكل أخرى، وعلى العكس عفا الدهر على مشاكل كانت أساسية أو أكثر أهمية منذ ربع قرن. الفكر الاسلامي المعاصر في نفس الوقت الذي يولد فيه ردودا بنفس الروح على اشكاليات جديدة استفحل أمرها، أو دخلت في الضمير الجماعي، يخفف من ردوده على أخرى. على أن هذا الفكر يبدو لي أنه غدا اليوم أكثر شمولية مما كان عليه بالامس، لا من حيث قوة التجريد لكن من وجهة اتساع رقعة اهتماماته واستبطانه لمجالات معرفية متعددة، أي أن مجال نشاطه انفتح الى عدد أكبر من الاشكاليات والمواضيع، خصوصا في ميادين العلم والعقلانية والفلسفة والثقافة السياسية. وهكذا قام التيار الاسلامي بفتوحات جديدة تراكمية، وهو من ناحية أخرى صلب مواقفه في اتجاه الرفض أكثر مما كان عليه الامر بالأمس. وبالرغم من أن أسس المواقف بقيت ثابتة منذ فترة حسن البنا، فان تعميم الموقف كميا على مجالات متعددة أكسبه كيفيا. هذا التصلب والتشدد زيادة على تغيير نوعي ذاتي في هذا الاتجاه، مأتاه تنامي الثقة بالذات كما تنامى «الغزو» الفكري في الرقعة العربية، أي بروز انفتاح أكبر على نشاطات ومباديء الثقافة الغربية من عقلانية وفلسفة وما الى ذلك. التيار الاسلامي أكتسب من هذا التوسع في

الاهتمامات، من هذه الدفعة التأكيدية لمبادئه أو القوة الرفضية على انكار أسس الثقافة الغربية، اكتسب من كل هذا نظرة شمولية تقريبا، ليس فقط الى مشاكلنا الداخلية، بل وأيضا الى أغلبية الحقول المعرفية التي اكتسحها العرب. وثبوت أسسه هو، وتماسك قواعد نظرته، يجعله قادرا على تعميم منهجيته على قسم أوفر فأوفر من النشاطات الثقافية. فبيده مفتاح يفتح به كل الابواب، وبقدر ما ستتكاثر حتما الابواب، ستتعدد عملية الفتح أو الاغلاق: فنحن هنا اذن بازاء حركة تصاعد لن تنتهي بين تنامي الميادين المعرفية التي سيلجها الغرب بثقافته، وبين تكاثر وتكثيف ردود الفعل والتقييمات والرفض والتنديد. مثل ذلك كمثل كل نظرة الى العالم تمد عروقها في كل التربات الموجودة أمامها. فهذا كان ولا يزال شأن الماركسية، والى حد ما شأن التحليل النفساني الفرودي، ناهيك بالتيار الاسلامي الذي هو بدون شك أكثر شمولية في رؤيته الى الوجود. وهنا نصل أيضا الى عقدة، اذ أن هذه التأملات المبدئية تبدو عليها المسحة التاريخية أو التاريخانية، وكذلك مسحة السوسيولوجيا الثقافية: فهي ترنو الى الزمنية التاريخية على أنها تطور مستمر، وتنظر من الخارج الى مسار الفكر الاسلامي وكأنه ظاهرة اجتماعية ــ ثقافية تسلط عليها الاضواء، من منظور منهجية علمية قد يؤخذ عليها غربية مأتاها، وتفكك وتمزق الرؤية الاسلامية. وعلى حق يمكن من البداية إدانتها لانها ان كانت غربية المأتى فبأي شرعية لها ان تأخذ محل الخصم والحكم في آن؟

نحن هنا مرة أخرى أمام مشكلة خطيرة تتجاوز مشكلة المنهجية، اذ المنهجية بنفسها قد تعني التورط في حبال العدو. فأقول ردا على الردود الممكنة ان لي مفرا واحدا وهو الصدق في النية والمحاولة التفهمية الاكثر نفاذا الى فكر من تحاور معه. وبعد، فالعقل والجدل ليس حكرا على الغرب، بل التيار الاسلامي يعترف به ويمارسه ببراعة ووجاهة، وهو عامل انساني وعالمي لا يتقيد بثقافة معينة أو حضارة ما. وأكثر من هذا: حتى اذا كان العقل التفهمي المستوعب يدرج اللاوعي والوجدان، فهو يبقى عقلا.

لكن هناك الشعور والانتماء، ونوع من الحنان، تجاه دين وأفكار دينية المشرب وضعت على مشاعري بصماتها، وان كان حقا انني لا أنتمي الى الاتجاه الاسلامي بمعناه المدقق، فلي من التعاطف معه بالقدر الكافي الذي يجعلني أتفهم مواقفه وأحاول هذا التفهم من الداخل، لا عن عملية انتماء مصطنع بالدرجة الثانية من خلال أرحب الاتجاهات الفكرية في الغرب، ولكن مباشرة ومن أعماق الوجدان. بهذا، وبهذا فقط، يمكن لنا أن نقيم حوارا صادقا رحب الصدر فسيح القلب. وهو بعد حوار فكري ثقافي يتجه الى الحقيقة في جميع مستوياته، وليس بالحوار السياسي المبني على جدلية الصديق ــ العدو.

٢) وأمر الآن الى مشكلة مفهوم الثقافة. المفهوم الانتروبولوجي متسع الى ما لا نهاية له، وهو لو طبق لما استوعبته كل الندوة برمتها. اذ يتوجب علينا ان نلج أيضا القضايا الحضارية المادية البحتة. ومعروف انه لا يطبق على المجتمعات الضخمة المعقدة، ومعلوم كذلك انه يعبر عن رؤية فيها مسافة وتحقير للموضوع المدروس في نفس اللحظة التي تفخم فيها الثقافة المعنية ويبدي فيها الدارس نحوها تعاطفا ما. والثقافة بالمعنى الضيق المؤسسي تتوقف فقط عند النشاطات الفنية والمتحفية، فهي مفهوم ضيق الى آخر درجة من الضيق. ثم هناك مستوى الثقافة الشعبية ومستوى الثقافة العليا، وما يربط بينهما من الجسور. وواضح أن المقصود هنا هو لا الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي، ولا بالمعنى المؤسسي، وليس كذلك المستوى الشعبي من التعبير، بل مفهوم متسع للثقافة العليا المنطوية على عناصر الخلق والابداع والفكر معا، مع الترميز في خصوص مفهومي العقل والانسانية الى اتجاه للشمولية، من حيث ان العقلانية ترى الى سلوكات ثقافية ذات اتساع هائل، ومن حيث ان الانسانية لم تعد في الغرب ولا حتى في العالم فلسفة فقط بالمعنى التنظيري، بل صارت ايديولوجيا كل الحضارة الغربية في الوقت نفسه الذي انحسرت فيه من أفق التنظير الحديث الاقرب منا عهدا. وهنا نأتي الى تدقيق آخر ضمن موضوعنا: هذه الثقافة الحديثة بالتعريف الذي أتينا عليه من وجهة أفقية، هي عموديا غير موحدة تماما. فهي حصيلة ترسبات، والترسبات تقضمها الزمنية التاريخية ولا تعدمها، وهي كذلك في نطاق مشروع ثقافي أولي مهين، متجددة على الدوام، تأكل نفسها بنفسها، وتنفي آخر مستجداتها باسم القوة الدافعة الاساسية. فمثلا مبدأ السببية في العلم الذي هو أساس مركزي في التفسير العلمي، شهد خلخلة من جراء النظرية الكوانتية (من الكوانتا لا من الفيلسوف «كانت»). وأكثر من هذا، وبأهمية أقصى، فمبدأ العقلانية الذي يحرك كل المجال المصرفي من علم وفلسفة وعلوم انسانية، بل والذي اتسع نفوذه الى حد انتشاره على الثقافة السياسية وحتى السلوك الانساني، هو بذاته عاد محل شك ونقض من طرف فلسفات حديثة ذات تأثير هام على الضمير الغربي عند «نيتشة»، كما عند «برغون». وفي أفق الضمير الغربي الحديث والمؤثر، أي الفكر الطلائعي، لا نشهد فقط سخرية واضحة ازاء «العقلانية» المبسطة الجافة، بل لقد اتخذت مسافة لا تقل وضوحا ازاء فلاسفة التنوير. وهكذا لابد من الفصل بين العقل كأداة معرفة، وبين العقلانية كمنهجية شمولية وتركيب Rationality، وبين العقلانية كايديولوجيا مكافحة (كما كان الأمر عليه في القرن الثامن عشر وحتى طوال القرن التاسع عشر)، وسوقية مشاعة أو حتى كتيار فكري أصبح، وكاد يصبح ضئيلا في الافق الفلسفي Rationalism. بل ان في هذا المجال الاخير يتوجب على من ينحو هذا المنحى ان يلقبوا أنفسهم بالعقلانيين الجدد (Neo-rationalists). الا أن كل هذه الاحترازات لا تغنينا على أن نعترف بأن العقلانية بتجسداتها المختلفة عبر الزمن، لا زالت ولن تزال الاختيار المنهجي الاساسي في المعرفة الحديثة والاكثر قابلية للعالمية.

على ان العقل ضمن الاختيار العقلاني الشائع قد يتموج من عقل علمي الى عقل ميتافيزيقي وعقل تاريخي، من الوجهة المنهجية هناك العقل الميكانيكي والعقل الجدلي الخ. لاخذ مثالا آخر على تعقد الاشكالية، فالانسانوية التي يمكن أن تعرف في الغرب من الاصل على أنها الموقف الذي يمركز كل شيء حول الانسان معرفيا، ويجعل منه القيمة العليا قيميا، والتي امتثل نفوذها الى العلم والأخلاق والسياسة والفلسفة والفن (الولع بالجسم البشري ابان النهضة الفنية) بل والتي تحولت أيضا الى ايديولوجيا، تحرك أغلب طبقات المجتمع كروئية الى العالم وتعميق للشعور بقيمة الفرد والانسان والتي ربما صارت انسنة عاطفية تعني الاشمئزاز من العنف والشر والدم المهدور. هذه الانسانوية في اختيارها الفلسفي الاولي، في جعل الانسان مركز الكون والخليقة، هذه الانسانوية كفلسفة بالمعنى المنهجي الدقيق، صارت الان منبوذة من الفكر الطلائعي في الغرب، لدى «سارتر» كما لدى «ليفي شتروس»، من حيث انها نظرة قاصرة وقصيرة الى كلانية الوجود، نظرة استكبار من الانسان، نظرة تحقيرية الى العالم الحيواني مثلا. واذا كانت الانسانوية من حيث اتجاهاتها الاخلاقية ليست معنية بالامر، فان الانسانوية الجديدة هي بمثابة التوسيع في دائرة الاهتمام بكل من هو حي او موجود، رجعيا من الانسانوية الاولى المركزة على الانسان وليس بفعل اعتراف ما بالتعالي الالهي.

ادخل في هذه التفاصيل لاننا معنيون بها الى اقصى درجة. اذ الذي يتبين لنا من هنا هو تواجد ثقافة حديثة ـ كلاسيكية، وثقافة حديثة ـ حديثة، واننا في وطننا العربي لا نتواجه ابدا الا مع الاولى لسببين اثنين: الاول لان الثقافة الكلاسيكية هي المهيمنة وان الحديثة ـ الحديثة لم تقسم الا بتصحيحات داخل اطار اساسي ثابت، انما علينا ان ننتبه الى هذه التصحيحات وتصحيحات التصحيحات. السبب الثاني هو ان الاتصال بيننا وبين الغرب يقع على ارضية الترسبات الاولى اساسا، لان الاتصال يقع دائما بتأخر زمني ما. وهذا امر معروف قد درسه الدارسون، الا ان هذا يعني التصدي الاسلامي، يمارس اكثر الاحيان ضد ثقافة متطورة باستمرار وضد الترسبات العتيقه على الخصوص، ومن يفقد وجاهته ازاء العالم الخارجي. على ان هذه الثنائية قد تمكنه كذلك من ان يلعب لعبة الازدواجية بأن يستشهد بغرب ما على غرب آخر اذا ما رأى في ذلك فائدة.

الفكر الاسلامي مهوس كله بالفكر الغربي الحديث بصفة واعية او غير واعية، على الرغم من شراسة رده عليه: فهو في الوقت نفسه الذي يقمع فيه الغرب كثيرا ما يكون ذلك بأثواب الغرب ذاتها، وعادة ما يكون بالاثواب البالية. وهو عندما يهاجم يهاجم عادة الثقافة الحديثة ـ الكلاسيكية. انما هذا لا يمنع ان يكون المنطلق الحسي، اي الحساسية، اسلاميا فعلا، لكن المسار محفوف بالاخطار.

II ـ الصحوة الاسلامية والعلم :

١ ـ فالبرغم من هذا الهوس بالحداثة ـ سلبيا من حيث الرد وإيجابيا من حيث استيعاب لا شعوري لقيمها ـ ومع الصعوبات المتعلقة بتحديد هذه الحداثة المتموجة والمنطوية على افخاخ متعددة، فللصحوة الاسلامية منطلق صلب وهو الاسلام بعينه في نقاوته الاولى، اي في ظاهريته. ومن هنا فيخطيء فؤاد زكريا عندما يقول ما معناه: ليست هناك للاسلام نواة صلبة، وكل قوة تقرأ الاسلام وفقا لمصالحها وغاياتها ولا تنقاد لاسلام واحد «يمثل نواة صلبة يستحيل تشكيلها حسب الأهواء». انه يخطيء في تقديره، لأنه يرمز هنا بمفهومه للاسلام الى كل خطاب يتكلم باسم الاسلام، خطاب الحكم: كما خطاب المتعلمن المعتدل، ويخلط كذلك بين الاسلام كعقيدة والاسلام كحضارة وثقافة. بينما حقيقة الأمر أن الصحوة الاسلامية لا تتكلم الا بأسم الاسلام العقائدي، حرفيا وظاهريا، اذن بتماه مع «النواة الصلبة» فعلا. وهذا ما يعطي لها وجاهتها وتماسكها الى حد بعيد. حتى عقلانيا فهي تنطق باسم العقل القداسي لا العقل التاريخي، وبأسم الازلي لا بأسم التاريخي. ازاء هذا الموقف فلا يمكن أبدا ان يوجد أي رد ـ وقد رأى ذلك «ماكس فيبر» جيدا ـ اذ تبرز هنا النصاعة في أجلى مظاهرها: فاذا قرر ان الله قد تكلم بكلام ليس حتى بالمخلوق، بل هو مكتوب سرمديا قبل الخلق، واذا سبق ان سمى نفسه بالعليم الحكيم، واذا كان الكتاب لم يفرط في شيء فهو يسمو على العالم المعايش كله.

وهنا يغلط مرة ثانية فؤاد زكريا وغيره من المفكرين المسلمين المستنيرين، عندما يعظم من شأن العلم «الاسلامي» من حيث كونه كان تجريبيا وليس استنباطا نظريا على غرار العلم اليوناني، ويتكلم على الانقطاع الذي حصل في مجرى تاريخ هذا العلم من جراء الانحطاط، وعن لزوم اعادة الربط بهذا التقليد العريق المتأصل. هذا التفكير، على حسن نواياه، لا يمكن أن يصمد لا أمام منطلقات الاسلاميين ولا حتى أمام النقد التاريخي: فمن منطلق اسلامي، بما أن المتعالي، وهو الله، قد تجلى في التاريخ، وبما أنه يعلو على العالم المادي الذي هو زائل وفان وليس بذي قيمة في ذاته، فان العلم الوحيد الحقيقي هو العلم بالله وبكلام الله وبسنة نبيه التي تكمله وتتممه، واذا كانت هناك قوانين تسير العالم المادي فالله وحده يعلمها، وهو الذي سطرها ويطبقها (الاشعري يقول بالخلق المستمر، وقد تبعه في ذلك فلاسفة الغرب الأوائل فيما بين آخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث). ولا حاجة للمؤمن بأن يهتم اذن باستكشافها اذ «العالم ليس الا مجالا لنشاط الله المستمر» كما يقول اقبال، ولنشاط الانسان المتعبد والذي خلق لكي يعبد الله. ومن وجهة النقد التاريخي «العلمي»، ويجب التأكيد على أن مفهوم العلم كان يعني في القرنين الاول والثاني العلم بصفة نقلية بالنصوص المقدسة، أي بالقرآن والسنة، وأكثر فأكثر بالسنة خاصة، وهو مفهوم يتجابه مع مفهوم الفقه الذي كان يعني جانبا من ممارسة «الرأي»: فعندما يتكلم ابن سعد عن فلان واصفا اياه بأنه «غزير العلم» فقد كان قطعا يريد اشعارنا بأنه غزير المعرفة بالحديث الصحيح، وقد أدرك هذا جيدا المستشرق شاخت، فكان مصيبا في هذه النقطة بالذات.

ثم تطور المفهوم الى أن أصبح يستوعب العلم بكل جوانب الشريعة من قرآن وحديث فقه، ولا يضم غيرها من فروع المعرفة، كالكلام والفلسفة والتصوف والعرفان والعلم بالمعنى الحديث الذي كان يسمى حكمة. والحكمة كانت تلعب دورا محدودا ـ انما ستبرز قيمته فيما بعد ـ في أفق الحضارة الاسلامية لغلبة الجانب الديني، بل لم تكن لتبرز لولا تكون الامبراطورية وما يعنيه هذا التكون من اتساع في الافق، وتعقد في التركيب، وتخل نسبي عن الجوهر الاسلامي للبحث، وانفتاح حتمي على الماضي قبل الاسلام، وكذلك وأخيرا تفتق غريزة المعرفة ذاتيا. الا أن الاسلام الاولى الصافي، أي اسلام ما قبل الحضارة الاسلاماتية (تعبير هو دجسون جائز في هذا المقال) وهو اسلام ما قبل الامبراطورية (ان الامبراطورية لم تتكون حقا الا في العهد العباسي، لأنها مفهوم يعني دمج الشعوب المتعددة المتعائشة تحت حكم الخلافة)، هذا الاسلام لم يشأ أن يهتم لا بالحكمة ولا حتى بغيرها من أصناف المعرفة. ويصيب أنور الجندي ـ لكن عن غير علم حقيقي بالمسألة وبمحض الصدف وبنوع من الحدس الايديولوجي او ان شئنا بقوة الحس الديني ـ عندما يقول ما معناه أن المسلمين لا يحتاجون الى أي كتاب ولا معرفة ولا تأليف اذ تاريخيا يتبين فعلا ان مسلمي القرن الأول كانوا يتوزعون من تصنيف الكتب لكي لا يشبهوا شيئا بكتاب الله لحرمته (وقد أوضح هذا عن معرفة ودراية د. صالح أحمد العلي)، فان كان حقا ان أصحاب الصحوة الاسلامية انما مطمحهم الرجوع الى اسلام القرن الاول، فمن حقهم أن يعتبروا ان لا وجود لعلم اسلامي غير علم الشريعة، لكن من واجبهم أيضا ان يتوقفوا عند القرآن والحديث الصحيح نصاً أو بالاحرى عند القرآن والسنة (ولا حتى الحديث الذي هو مفهوم لم يكن يعرفه القرن الاول كمفهوم، ولا أقول انه لم توجد أحاديث في زمن النبي) بل لو أرادوا أن يتورعوا، لتوقفوا عن كتابة الكتب واكتفوا بالدعوة الشفوية. ولا أقول هذا افحاما أو تعجيزا بل عن صدق. أليس الصادقون منهم يقولون بوجوب اتباع القرآن والسنة والسلف الصالح كليا وجزئيا، نصيا ومعنويا؟

٢ ـ في خصوص العلم المادي الغربي، الصحوة الاسلامية تدينه لكونه علما ماديا يجسر الى الالحاد وانه علم غير يقيني. وعلى كل حال فالقرآن يحوي كل علم، واذا ما تغرب العلم والدين فكلام الله يعلو عليه. هنا أيضا نجد تماسكا مبدئيا في النظرة: العلم يهتم فعلا بالعالم المادي ولا يهتم بالله وبالروح، وهو يجر الى الالحاد الى حد كبير من وجهة انه لا يبحث في السبب الاصلي ويوقف مجاله عند الطبيعة وسبر قوانينها وعلاقات الظواهر، بل هو لا يدعي التوصل الى حقيقة ماهية الشيء، وهو فعلا لا يقيني من هذا الوجه، وحتى من وجه المنطق البحت، حيث لا يعتمد على التسلسل المنطقي القاطع من المقدمات الى الاستنتاجات، بل على التعميم اعتمادا على الملاحظة والتجربة الذي هو في حد ذاته جازم أبدا. يجوز ان تتغير قوانين الطبيعة، وعلى العلم عندئذ أن يدرس القوانين الجديدة. انما العلم يفترض أن هذه القوانين قارة. في خصوص نقطة ان القرآن يحوى كل علم، فهذه المقولة لا تتخذ وجاهتها على رأيي الامن تأويل «ظاهرتي» (والظاهرية ليست اكثر المذاهب انتشارا، لكن مسلمي القرن الاول لم يعرفوا المذاهب) للآية: «وما فرطنا في الكتاب من شيء». هذه في اعتقادي حرفية مفرطة

لأن سياق الآية لا يعني أن الله دخل في التفاصيل، ولو كان كذلك لدخلنا في التأويلات الغنوصية والباطنية والحشوية وما شابه ذلك من آراء أصحاب النحل والأهواء، ولتنافت هذه الدعوى مع التأويل الظاهري ونقضت نفسها. على أن القرآن روحاني يحث على تأمل نظام الكون، هذا في رأيي من شأنه أن يحض على استكشاف قوانينه التي سطرها له الله. في خصوص اختلاف القرآن مع بعض الاكتشافات العلمية، فهناك اختلافات لا يمكن انكارها الا اذا عمدنا الى التأويل المتعسف، ومن المعروف، انه توجد اتجاهات يزكيها الاسلاميون تريد من جهة اكتشاف كل القوانين العلمية من النص القرآني، وبالعكس تأويل التناقضات الظاهرية في منحى استيعابها من طرف القرآن. الا أن هذا المنهج يخالف المبدأ العام الذي يقول به الاسلاميون في التشبث بالمعنى الاصلي للقرآن كما قدمه السلف الصالح. انا أحبذ في خصوص النقطة الثانية المقولة التي ترى بأن القرآن يعلو على العلم في حالة التصادم، لأن الله يعلم ما لا يعلمه الانسان، ولأن قوله هو الثابت القار والصحيح.

هذه مشاكل بسيطة ومعروفة. ما هو أهم منها نقطتان أو ثلاث نقاط تستحق النظر:

- النقطة الاولى تستهدف مفهوم مادية العلم. في الحقيقة أن العلمودية كايديولوجيا هي المادية وليس العلم. العلم لا يقول حتى بدراسة المادة (اذ هو لا يعرف ماهية المادة)، وانما بدراسة العلاقات الظاهرية في الطبيعة، أي الظواهر باستخدام الملاحظة والتجربة والعقل. وقد يكون في بعض الاحيان روحيا حقا، بل تعبدا، اذا كان يريد من وراء استكشاف الكون معرفة الله من وجهة خلقه. المسألة هنا مسألة توظيف: هل يوجه المجهود المعرفي الى قوانين العلاقة الانسانية التي تحاول الشريعة ضبطها، وهي نجحت في ذلك، ام الى مجال قوانين الكون التي كثيرا ما يرمز اليها القرآن دون أن يكشف القناع عنها، على عكس العلاقة الانسانية والعلاقة التعددية الطقوسية. تتطلب المسألة اذا الى مسألة تأويل وزمنية تاريخية، وهي شائكة كما تبين اعتمادا على مواقف الاسلاميين المعروفة.

وأيضا في خصوص المادية، اذا كان العلم كمعرفة قانونية تجريبية قد يلهم التيار الفلسفي المادي أو يحفزه ويشجعه ضمنيا، فان العلم كنظرية (مثلا نظرية النسبة، مثلا نظرية أصل الكون، مثلا نظرية التطور) سلاح ذو حدين: قد ينحو منحى المادية ونفي المعطى الديني، وقد ينحى منحى روحاني فائق ويقرب من الله (انظر ما قاله انشتاين عن الله).

- وفي خصوص اللايقينية، فالعلم لا يقيني من وجهة الماهية والشيء في ذاته، لكن له نصيب من اليقينية عليه نجاحه من خلال التجربة واعادة التجربة واخضاع الطبيعة. فهناك يقينية حقا، لكنها نسبية.

اما النظرية فهي لا يقينية بدون منازع، على ما لها من الاهمية من الوجهة المعرفية الصرف. وقد برهن على ذلك هابرماس أفضل برهان، كما لفت نظرنا الى كون العلم هو

أيضا «ميت» من وجه ما، وايديولوجيا اي ايديولوجيا حضارة بأكملها. وهذه مشكلة خطيرة جدا اذ تتعارض مع الدين باعتباره المحرك الاساسي للحضارة في نظر الاسلاميين. وهكذا تعود المسألة الى مسألة القيمة العليا في الحضارة.

III ــ الصحوة الاسلامية والفلسفة :

١ ــ خلافا للعلم وللفن، فان ميدان الفلسفة لا يتباعد كثيرا عن ميدان اهتمام الدين، ذلك لأن الفلسفة تبحث في الماورائيات وفي الماهية وفي الاصول وفي المصير، ثم أن الفلسفة في منهجها ومواضيعها تعميمية وكذلك الدين. الفارق الاكبر بين الدين والفلسفة يكمن أولا في أن الفلسفة تتجه فعلا الى القلة، بينما الدين يتجه الى الكثرة، ومن وجهة المنهج فالفلسفة طريقة في التفكير ويغلب عليها الجانب العقلاني والتساؤلي (اذا لم يكن النقدي، على أن الفلسفة النقدية بالمعنى الدقيق دشنها «كانت»)، بينما نجد الدين يتوجه الى التأكيد ويخفف على الانسان عبء التساؤل والحيرة، أو على الأقل يفترض فيه ذلك بالنسبة للأكثرية، لأن الايمان النخوي قد يتضمن الحيرة، بل قد يستلزم الشكر والمعاناة ضد الشك.

٢ ــ فيما يخص الاسلام والفلسفة الغربية، نرجع الى مشكلة الترتيبات. المفروض بالنسبة للاسلاميين ان الاسلام لم يتطور وبقي صلدا ثابتا، بينما الفلسفة تطورت وتراكمت داخلها النظريات المرتبطة بأشخاص ومدارس وعصور.

لكن الفلسفة الغربية غلب عليها المذهب النقدي وهو تجاوز للميتافيزيقيا القديمة، وأخيرا سيطرت عليها فكرة الانسان وعالمية العقل انتولوجيا واخلاقيا. على أنه لم يوجد نسق فلسفي بالمعنى المضبوط يمكن تسميته بنسق انسانوي، وانما الانسانوية ايديولوجيا مندسة في الفلسفة الحديثة في أروع مظاهر كلاسيكيتها.

٣ ــ العلاقة بين التيار الاسلامي والفلسفة هي علاقة مواجهة ورفض من الاول للثانية. وهذا الرفض لا يغرق في التفاصيل، بل هو رفض عام يمارس اليوم ضد الفلسفة الحديثة ــ الكلاسيكية، ولكنه سيلتهم باستمرار الترسبات المستجدة بازدياد الانفتاح عليها والتعرف اليها. وهو رفض يتصدى للعموميات المنهجية، كسلطان العقلانية ومركزية الانسان من حيث هو منبع الحقيقة. الا أن الصحوة الاسلامية لا ترفض العقل تماما وانما تسخره شكليا في الجدل وتقيمه أحيانا، لكن تخضعه وتخضع الانسان لله وحده. فالعقل هبة الله للانسان شرفه به، والانسان منحه الله لدلك الدرجة العليا في مخلوقاته: هو خليفة الله على الارض سخر له العالم الجامد والحيوان. هناك الحاح (مثلا من طرف سيد قطب) على هذه العناصر، وهذا الالحاح

يعتبر بالطبع شكلا من أشكال اختراق الثقافة الفلسفية الحديثة للصحوة الاسلامية ايجابيا، أي من وجهة الاسبطان اللاشعوري، زيادة على الاختراق السلبي من حيث أن المواقف تتحدد بصفة دفاعية تباعا لموجات الاكتساح الفلسفي.

على ان هذا الالحاح على العقل والانسان لا يتخذ شكلا مجحفا. مثلما هو الأمر عند العقلانيين المسلمين من لدن الاصلاح، الى اقبال، الى جمهرة كبيرة من التحديثيين المعاصرين، وحتى على اطراف التيارات الاسلامية. ولو كان هذا الشأن لاندمج الاسلاميون في التيارات الاخرى. فمنطق الاسلامي الصميم الواعي هو لا أن يقول مثلا: قطع يد السارق عمل انساني لأنه يقي السارق من السرقة واذن من الرذيلة. بل يقول (سيد قطب) «خذوا الاسلام جملة أو دعوه» من حيث أن النظام الاسلامي لو طبق لما وجد سارق في المجتمع لما سيجري من تحوير اجتماعي في سبيل التكافل. على أنا نلحظ هنا أيضا اسقاطا خفيا من فلسفة الانسانوية المشاعة، لأن هناك تبريرا ضمنيا بأن تنفي امكانية قطع يد السارق فعليا، وفي هذا النفي ذاته اعتراف بأن هذا القطع ليس مستحسنا انسانيا. لكنني أعتقد أنه يوجد الآن على الساحة من يتجاوز التبرير والاسقاط. واذن التعامل مع الفلسفة الانسانوية بالتصريح البريء بأن قطع اليد حد من حدود الله يدخل في حكمة الشارع. بل انه اذا أراد الاسلاميون أن يتماهوا مع السلف الصالح فالمنطق يقودهم الى التوقف فقط عند قوله انه حد يجب اقامته بدون أي تبرير ولا حتى حكمة الشارع. أي أن المنحى الطبيعي هو الاتجاه الى الصمت التام وتجاهل بل جهل الفلسفة ونتائجها الاخلاقية تماما. اما الآن فالاتجاه يكون الى الرفض الشرس باسم الالوهية والاخلاق الحميدة، أي في دوامة عملية التصفية المستديمة.

١٧ــ الصحوة الاسلامية والثقافة الفنية

لالزام هنا للاطالة، لأن المنطق الذي ينطبق على الفلسفة ينطبق على الفن. أي أن آخر المطاف انه لا يوجد فن تماما. في اللحظة الراهنة، يدور الكفاح أساساً حول الأدب والموسيقى من حيث أنها لهو وعبث وفسق وفجور، سواء كان ذلك غربيا أو عربيا معاصرا. النقطة التي تلفت النظر هنا هو ادخال عنصر العروبة في الشعر والأدب ونموذجية الأدب العربي الكلاسيكي (مثلا: انظر أنور الجندي في «المد الاسلامي في سياق كلامه عن «أدب الانحطاط»). هذه النقطة بالذات هي النقاط القليلة التي يقع فيها الربط بين الاسلام والعروبة القديمة.

خاتمـــة:

قد يبدو هذا التحليل مذهلا وغريبا، مثيرا للسخرية أو للتأني. في الحقيقة انا اتخذت هنا وجهة الصدق والحوار، وليست لي أفكار مسبقة على هذا المعسكر أو ذاك، أي الاسلام والثقافة الحديثة. وما استخلصه من هذا التحليل هو ان كل توفيق أو تركيب مستحيل من وجهة منطقية صرف.

التيار الاسلامي— بعملية الرفض— قادر دائماً على استيعاب أهم مستجدات الثقافة الحديثة، والعقل الحديث بمنطقه الرهيب قادر هو أيضا على استيعاب فكر الصحوة الاسلامية بعملية التفسير والتفهم. اذن لن يحل التناقض أبدا على أرضية الفكر، وانما على أرضية الواقع التاريخي. ومن هنا الخطورة العظمى للمشكلة، لأنها عادت تتجاوز كثيرا مشكلة الحداثة والأصالة أو تكييف الحضارة الاسلامية. ذلك بأن الاسلاميين سيصدون المواجهة، بالصفة التي صعدت بها الثقافة المعاصرة ذاتها من جهتها مواجهة الدين منذ القرن السادس عشر الى درجة القطعية الشاملة. ومن جهة أخرى، على أرضية الواقع، علينا أن نأخذ بمأخذ الجدية الكاملة المد الاسلامي الى حين، لأن جدلية الحضارات تحتم على العالم الاسلامي أن ينهض في التاريخ نهضة قوية لأن الحضارات لا تموت أبدا. لكن من وجهة ان التاريخ لا يكرر نفسه بالتماثل المطلق أبدا، وانما على وتيره الشكل فقط، فالباب يبقى مفتوحا.

مداخلــة (١)

الدكتور ابراهيم عثمان

سأنطلق مما بدأ به د. الجابري في رسم العلاقة بين التيارات والحركات الاسلامية الحديثة والثقافات المعاصرة وخاصة دورها في ثقافتنا المعاصرة، وادعي انها لم تحقق الشيء الكثير، وذلك لتناولها الجزئي وغير الشمولي، ويظهر ذلك من... اولا: أنها حاولت تغيير الواقع من خلال تغيير الوعي فقط، وكان أجدى لو أن الامر تناول الجانبين معا، لتكامله وترابطه، ولو أن هذه الحركات هتمت ليس بدراسة الواقع العربي الاسلامي فقط، وإنما بايجاد المؤسسات والمشاريع التي كان يمكن أن تغير من هذا الواقع، وكان يمكن أن تؤدي الى إنجاح هذه الحركات نفسها. أما الجزئية الثانية أو التناول الجزئي الثاني فهو من تعريفنا للثقافة، وتناولها للثقافة. واذا قلنا أن الثقافة في المجتمع تتكون من معان وقيم. المعاني والقيم المعرفية، ثم المعاني والقيم الاجتماعية والاخلاقية، ثم المعاني والقيم الذوقية والجمالية ثم المعاني والقيم المرتبطة بالاهداف، فنجد أن معظم الحركات الاسلامية اهتمت بالمعاني والقيم الاجتماعية والاخلاقية وشددت في ذلك، مما أثر بدوره ايضا على الجانب المعرفي. أما الجانب المعرفي فمن حيث المنهج والمضمون فقد تجاوزت الواقع كليا، واعتمدت على النصوص التاريخية او الحدس والتأمل وكان لهذا ولفكرها التأملي والحدسي أثره أيضا على الجامعات والمعاهد العليا في البلدان العربية. فقد تدخلت في كثير من البلدان العربية في المناهج التعليمية وفي المراحل أيضا الابتدائية والثانوية مما أخلّ بالنظام التعليمي وأخل بحركة الابداع والتفكير لدى الطلبة والاساتذة. ووضح كثيراً من أساتذة الجامعات في موقف تخوف من ذكر الحقيقة أو تعليم مواضيع كثيرة كان يجب أن تعلم للطلاب. أما من حيث المعاني والقيم الذوقية والجمالية فقد أبدى د. جعيط، وأنا اوافقه بانها لا تعترف، بل ظهرت بعض الكتيبات ومنها كتيب القزويني وعنوانه «الاسلام والموسيقى والغناء»، ويقول فيه، وأنا أشعر أن مثل هذه الكتابات ضرر كبير للاسلام، أن الموسيقى والغناء تؤدي الى إفساد الاخلاق وتؤدي الى ايجاد بعض الامراض كمرض البلهارسيا. أما من حيث الاهداف فنجد أن معظم تركيزالحركات الاسلامية في غالبها على الماضي واحياء النموذج الماضي دون أخذ النظرة المستقبلية بعين الاعتبار أو الواقع الحالي واختلاف ظروفه عن الماضي.

مداخلــة (٢)

الاستاذ نبيل عبد الفتاح

أشاركك القول بأننا إزاء عرضين على مستوى رفيع ورصين في تحليله ما لموضوعات الحوار، وليس ذلك بالغريب عليهما ففي اعتقادي أنهما قاما باثراء المكتبة العربية بانتاج ابداعي لاخلاف حوله حتى وإن حدث خلاف معهما في الرأي. وهما في طرحهما نقلا الحوار الى مستوى آخر، هذه شهادة حق

ينبغي ان تقال في البداية. ولكن ثمة ملاحظات على هامش العرضين الهامين. النقطة الاولى هي المتعلقة بمسألة غياب الديمقراطية كأحد أسباب الصحوة الاسلامية المعاصرة، وأنا اشارك د. الجابري في أنه لابد لكي تكون هناك عملية تطبيع للحركات الاسلامية المعاصرة يجب أن نخرجها من اطار القيود التي تحجبها عن الشرعية القانونية. ولا بد من فتح قنوات مؤسسية لدخول الحركات الاسلامية في النظام الحديث. وهو ما سيؤدي الى تطويع او الى تطبيع هذه الحركات ان جاز هذا التعبير ويجعلها من خلال التفاعل السياسي والصراع الاجتماعي تطرح برنامجا، ليس نقاطا برنامجية وقتية، لكن تفتح الباب أمام التنظير السياسي والاجتماعي والثقافي، بمعنى الوصول الى اطارات للتفكير النظري تسمح بالابداع الدوري لا العرضي للافكار والانسان.

النقطة الثانية، ليس هناك تجديد كما قال وبحق، وإنما الملاحظ هو انتاج لمادة قديمة ونظم أفكار كانت يوما ما هي محاولة للاستجابة لمتغيرات زمنية ومكانية في لحظة تاريخية محددة، ومن ثم ففي ملتي واعتقادي أننا إزاء ظاهرة مدّ اسلامي، لا ظاهرة صحوة وهي ظاهرة سياسية كمية في أغلبها لا كلها ولا تنطوي على أي ابداع فقهي أو نظري، وتقوم على أساس موقف رد الفعل لنمط نظم السياسة التسلطية الذي يسود في بعض البلدان. ومن الثقافة العربية الغربية التي هزمنا امامها.

النقطة الثالثة: حول موقف الحركات الاسلامية السياسية من الثقافة الانسانية المعاصرة. أرى أن بعض الحركات الاسلامية انغلاقية لا سند لها في التاريخ الاسلامي. ففي لحظات فتوة وقوة وعز الاسلام كان ثمة تفاعل مع الحضارات والثقافات الفرعية في اطار الدولة الاسلامية، أعطت واخذت خارج نصوص القطعية الثبوتي والدلالة. وأبرز الامثلة على ذلك حالة مصر، الموقف من النظام القانوني المصري القديم والمتطور والذي كان موجودا قبل الفتح الاسلامي، حيث تم القبول بمنظومة قانونية كاملة في اطار المعاملات المدنية والتجارية لانها جزء من الاعراف. والاعراف جزء من نظام الشريعة، وفي هذا الصدد أنا لا اسوق القول على عواهنة وانما الدراسات التي تمت عن هذه الفترة التاريخية ما قبل الفتح، وما بعده تؤكد هذا. بل أن الوثائق والبرديات التي تم العثور عليها وتم تحليلها تحليلا علميا أكدت على هذا.

النقطة الرابعة أذكر موقفا للصديق الكبير المرحوم د. محمد سعاد جلال في حوار حول الموقف من القانون الحديث في مصر والذي طبق في المجتمع المصري مع عمليات الحداثة والذي أصبح جزئا من نسيج الحياة الاجتماعية والسياسية في مصر، بل أن فكرة الدولة الحديثة في مصر والفكرة الليبرالية التي قامت بها الجماعة القانونية المصرية قبل بهم فكرة أن القانون الحديث أصبح جزءا من أعراف الشعب المصري، وطالما أن العرف مصدر من مصادر الشريعة الاسلامية التكميلية فلا جناح علينا اذا قبلنا بالقانون الحديث في هذا السياق، بل أن عميد الفقه القانوني المصري العربي د. عبد الرزاق السمهوري كان أول من طرح فكرة تطبيع الانساق القانونية الوافدة بالتدريج في اطار الثقافة القانونية الاسلامية. وأن ينهل الفقهاء المصريون من التراث القانوني الاسلامي. وأعتقد أنه صاغ هذا في أثناء وضع مشروع القانون المدني المصري. ومعنا د، وليم سليمان وهو فقيه مصري بارز وضع طبعا في القانون المدني العراقي، لكن في مداولات القانون المدني المصري الذي وضعه الفقيه الفرنسي ادوارد

لامبير نكتشف المستوى الرفيع الذي وصل اليه من استخراج نظرية التعسف في استعمال الحق، أو نظرية سوء استعمال الحقوق. د. السمهوري تمكن من أن يستمد هذه النظرية من الفقه الاسلامي ويطرح جانبا الوضع في التراث القانوني العربي وبالذات في الفقه الفرنسي. لماذا؟ لانه وجد من القيود على الحق الفردي او حق الملكية ما يسمح بأن تكون للملكية الخاصة في اطار نظام شبه ليبرالي وشبه رأسمالي ان يضع عليهم العبء بحيث تتحول الى ملكية ذات وظيفة اجتماعية، هذه محاولة في هذا السياق. أيضا أذكر في هذا المجال أطروحة الاستاذ الفقيه المصري البارز شفيق شحاتة، وهو بالمناسبة مصري قبطي، في اطروحته للدكتوراه على يد المرحوم الشيخ علي ابراهيم، عن نظرية الالتزامات في الفقه الحنفي.

الملاحظة الاخيرة أن البعض لا الكل يعتقد أنه يمكن القبول بالتكنولوجيا الغربية ونظم التقنية العصرية مع الحفاظ على بعض الانساق القيمية والفكرية التراثية دون اي تعديل أو تطوير او تجديد، ونبذ أي قبول للنظم والافكار المعاصرة. وهنا لابد من القول أن التقنية الحديثة هي نتاج لنظم الافكار العلمية والفلسفية والايدولوجية التي تعد مكونات اساسية في تكوين العصر الحديث والعقل الحديث وعلى هذا أنا اميل الى الاعتقاد بأن نقل هذه النظم التقنية لايمكن اقلمتها إلا من خلال عمليات تجديد وتحديث عميق للبنى الفكرية والقيمية التقليدية السائدة في بعض البلدان العربية. أي بخروجنا من صدمة الماضي الى التعامل مع صدمة المستقبل.

مداخلــة (٣)

الدكتور احمد صدقي الدجاني

تحية من القلب للاخوين العزيزين وللطرحين اللذين جاءا متكاملين، كان عندي تساؤلان، فأصبح عندي مع التساؤلين ملاحظة. بداية، تمنيت في اليوم الاول أن أخلص الى مفهوم واضح للصحوة اشعر أن عددا من الاخوة حين يعلقون يتحدثون عن شيء لا علاقة له بالعنوان. كيف تكون صحوة ويكون انغلاق؟ كيف أسمي المنغلق صاحيا؟ كيف أسمي المنكمش صاحيا؟ كيف أسمي من يعطّل فكره صاحيا؟ اذن فلأسمي الاسماء بمسمياتها، وحين أتحدث عن المنكمش أسميه منكمشا. أما الحديث عن الصحوة فيجب أن ينطلق من مفهومنا الواضح. انها حالة تجد الامة فيها نفسها وقد وعت ذاتها وقدراتها والتحديات التي تحيط بها واستجابت تجاهها استجابة فاعلة. أنطلق الحقيقة من هذا التحذير حتى نخلص من هذا الحديث عن فرق فعالية من شباب صغار الى شيوخ تنكمش الى آخره. هؤلاء لا يمثلون صحوتنا في بيانها العريض الكبير.

التساؤل الاول في الحقيقة كان من وحي الحديث القيم الذي طرحه أخي د. الجابري فيما يخص جزئية صغيرة تتعلق بالموقف من العلم. وهل لنا أن نستخدم مصطلحات نابعة منا أم نقبل

مصطلحات هناك. مع تقديري لكل ما طرح فالتساؤل يلح علي أنا شخصيا وأنا منشغل به منذ عدة سنوات. أنقول تسخير الطبيعة أم نقول قهرها. أنا أتشدد في هذه النقطة لاننا نتعامل مع فكر غربي، فكر غربي اوجد ثورة علمية، ولكن الثورة العلمية نتيجة لانطلاقتها من نظرات فلسفية خاطئة في بعض الاحيان اوصلت الانسان إلى ما يشبه خطر الفناء. وهذا الانسان اليوم هو الذي يصرخ بأن حيوانات كثيرة في عالمنا تكاد أن تنقرض. هذا الانسان اليوم الذي يقول أنقذوا الانسان من خطر الفناء النووي. ألم يحدث هذا كله بسبب نظرة منطلقة من أن الانسان عدو للطبيعة لا بد أن يقهرها؟ اذن ألا ينبغي لنا أن نقف هذه الوقفة عند كل مصطلح، وقفة عند مصطلح الأقلية؟ كلمة أقلية في حد ذاتها منذ البداية، وأنا أنطلق من العلم الى الاجتماع، الا تحمل في طياتها شعوراً بأن هناك أناسا أقل؟ ألا ينبغي اذن ان نجد المصطلح ونقف عنده ونرى منذ البداية مصطلحات تنبع من نظرتنا الكلية؟ تلك هي الجزئية التي أتمنى على أخي د. الجابري أن يساعدني في الاجابة عليها.

التساؤل الثاني متعلق الحقيقة بالاسم الذي تحدثنا عنه، وفي هذه الندوة بالذات بذل جهد حقيقي لتعريف الاسم، فأشير الى الصحوة والى التجديد والى اليقظة والى النهضة والى الاحياء وأنا من الذين رأوا أن تراثنا فعلا يحمل كلمة التجديد. ولكنني مع ذلك تبنيّت كلمة الصحوة، لماذا؟ لاننا نجد أنفسنا في حالة جديدة لم يعرفها تاريخنا من قبل، هي حالة الانسان المضبوع، في تراثنا في بلاد الشام هناك حكاية الضبع والانسان المضبوع، الذي يضبع وفي لحظة يصحو، والصحوة كما قلنا لغة ذكرناها وحرصنا أن نأتي بالنص اللغوي وقلنا فيها هي ذهاب الغيم والسكر وترك الصبا والباطل. فان هناك حالة الامة شعرت فيها بأن اموراً كثيرة تستطيع أن تحققها. الواقع أن من أهم صفات هذه الصحوة التي تعيشها أمتنا اليوم في حلقة متصلة بحلقات سابقة أنها تشعر بقدرتها على أن تقدم اسهاما عالميا وتتفاعل مع الثقافات العالمية، وتقدم للانسان خلاصا من أزمة قيّم حقيقية اكتوي بنارها في عالمنا المعاصر. والذي يغيب عن هذا فليرى لماذا الصحوة في كل بلاد العالم في الغرب. أليست هي نتيجة الازمات الروحية التي اكتوى الانسان بنارها. اذن إن في استطاعتنا أن نقدم.

نقطة أخيرة سيدي الرئيس ولعلي غدا أغنيها بالمداخلة التفصيلية .آن الأوان لمفكرينا أن يحكموا على هذه الامة ضمن حقبة تاريخية طويلة من الزمن ويروا تاريخها المتصل والمئة سنة الاخيرة، وسيصلوا إن تأملوا وأتمنى ان يكون هذا موضوع ندوة، لان شبابنا الباحث بحاجة الى مثل هذه الندوة ليصلوا الى أن أمتنا هي في طور انبعاث حضاري وأن الابداع فيها حقيقة بدأ يشمل ساحات اكثر فأكثر، وأنه وإن كانت فكرة التجديد ما زالت بحاجة الى المزيد، ولكنها طرحت بقوة، ورحم الله استاذنا أمين الخولي في كتابه «المجددون في الاسلام» الذي حاول فيه أن يجدد هذه الفكرة.

مداخلـة (٤)

الدكتور علي عثمان

أنا اعتقد من قراءاتي للدكتور الجابري، وحديثاً للدكتور جعيط أنهما يقومان بمهمة رصد الفكر الاسلامي، وهذه مهمة أساسية، ومبتورة في نفس الوقت. ولكن خطر ببالي أن أميّز بين الأكاديميين وعلماء المسلمين. علماء المسلمين معنيون بتراث العلم الاسلامي أنهم معنيون بحال المجتمع وتغيير المجتمع، ومن هنا الصحوة هم قادتها، وهم المسؤولون عنها اكثر من الاكاديميين. هذه نقطة أردت أن أبرزها في هذه الندوة. قد يخطئون وقد يتعلمون، ولكن أين تقع المسؤولية في تغيير الواقع، ومن هم المسؤولون عنه. هنالك تغيير يأتي من المثقفين، اقتداءً بالنموذج الغربي، وهنالك تغيير يأتي من هؤلاء العلماء اقتداء بالاسلام.

أريد أن أركز على نقطة واحدة. وهي أصول العلم بالنسبة للاسلام وفشل الصحوة في تحديد هذه الاصول أو حتى التعرف عليها. لانه بفعل طغيان المنهج الخصوصي كانوا يفتشون عن نصوص معينة لتوضيح موقف الاسلام من العلم. أصول العلم في الاسلام تبدأ وتنطلق بتفسير وبنظرة الى الوجود، وما التوحيد وما الحاح القرآن ضد الشرك الا أن يتوصل الانسان الى تفسير يمكن أن يتطابق مع حقيقة الوجود. فالعلم لا يمكن أن يبدأ الا بسلامة نظرة الانسان الى الوجود، وهنا مثلما قلت صباحا، أننا أهملنا اسلام الانسان كأنسان، وبالتالي أهملنا تحاور القرآن مع المشركين وركزنا عن حسن اسلام المسلمين فضاعت منا هذه القضايا ولم نلتقطها من القرآن الكريم كما كان ينبغي أن نلتقطها لان اسلام الانسان كأنسان يبدأ وينطلق من تفسيره للوجود هل هو وجود تحركه وتقوم به ارادات مختلفة أي آلهة مختلفة أو اله واحد وبالتالي ارادة واحدة وبالتالي علم واحد ومعرفة واحدة الى آخره. فأساس العلم يبدأ وينطلق من التفسير أو النظرة الى الوجود واذا تمعنا في القرآن الكريم نجد أن له لغة خاصة به، يعني تختلف عن لغات الاديان السابقة، وتختلف عن لغة الفلسفة اليونانية أو الفكر اليوناني. فمثلا جاء بعالم الشهادة، وجاء بعبارة الاية، وأكد لنا أن كل شيء يخلق بقدر أي على اساس الشروط العلمية وأنه لا تبديل لسنة الله، يعني لا يمكن أن يبنى علم الا بهذه الشروط.

هذه هي، الاصول التي جاء بها القرآن الكريم وكان ينبغي أن نلتقطها لتوليد العقلية العلمية وليس للتفتيش عن نظريات علمية أو عن مكتشفات علمية. يعني أنا في اعتقادي أن القرآن كان الوسيلة لتوليد عقلية تستطيع أن تستكشف وتكشف الحقيقة. وأن تسخر هذه الحقيقة ولم يكن كتابا في ما هي الحقيقة. وبدون هذه العقلية لايمكن ان يتقدم العلم وبالتالي كيف نعود الى هذه الاصول، وكيف نحددها وكيف نتعرف عليها. الصحوة كان ينبغي أن تعود الى هذه الاصول لا لطغيان المنهج النصوصي على تفكير هذه االصحوة. كلمة تتعلق بالاجتهاد: لماذا انحصر الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية؟ هل كان اجتهاد ابن الهيثم مثلا اجتهادا؟ هل كان اجتهاد علمائنا في كشف الحقيقة اجتهاداً؟ هل اجتهاد اليوم مثلا في استخلاص نظرة الى الانسان، وبناء نظام سياسي على هذه النظرة من القرآن الكريم اجتهادا؟ هناك قضية يجب أن تتنبه لها الصحوة، وهي أن الاجتهاد له أنواع وله مجالات مختلفة، وأن مناهجه ستختلف باختلاف الاغراض. فالاجتهاد لا ينحصر في استنباط الاحكام الشرعية.

مداخلـة (٥)

الاستاذ جمال عبد الجواد

عـندما سمعت وقرأت ورقة د. هشام جعيط، وخاصة عندما وصل الى الخاتمة التي يقول فيها «قد يكـون هـذا الـتحليل مذهلا وغريبا مثيرا للسخرية والتأسي» الى آخر هذه الخاتمة، شعرت بما أشعر به كثيراً، كيف أن هذه العبارات وهذه الخاتمة تعبر بالفعل عن أزمة المثقف العربي المتمسك بدينه وعروبته وبتراثه والمتمسك ايضا بحقه وضرورة عدم الانعزال عن العصر. والازمة التي أنا على الاقل اشعر بها أننا أمام شيئين كلاهما ايجابي ومرغوب، ولكن. هشام اكد أنه لن يحل هذا التناقض ابداً على أرضية الفكر. وهذه هي الاشكالية الحقيقية التي يعاني منها كثير من المثقفين. د. الجابري اقترح للخروج من هذه الاشكالية ما سمّاه الفصل بين الدين والعلم. أنا ربما منحاز مع هذه الاطروحة حيث أن للدين مجاله وللعلم مجاله الآخر، غير أنني ربما أجد قدرا من التعارض ما بين هذا الطلب وما بين ما تطالب وتلزم به حركة الصحوة الاسلامية الحديثة نفسها من زاوية شمولية الاسلام. أنه ربما يظهر قدر من التعارض هنا وهناك، حيث أن العلم على الارجح تكون له بعض التأثيرات والتداعيات التي ربما تدخله في جدال ما مع الدين. هذا لايعني أنني أتحدث عن قضية غير قابلة للحل وانما أعني أنها اشكالية. هناك ضرورة بالفعل للفصل بين الدين والعلم لتحقيق التقدم العلمي. إنما في نفس الوقت حركة الصحوة الاسلامية مطالبة بتكييف العلاقة ما بين الدين والعلم من منظورها لشمولية الاسلام بشكل يخدم الاسلام ويخدم ايضاً قضية التقدم العلمي. فالقضية هنا تتعلق بالسؤال: الى أي حد يمكن الاخذ بالعلم الغربي دون التأثر بنمط القيم الغربية أو نمط القيم المرتبط به. وهذا موضوع كبير للبحث. فالاسلام ليس معاديا للعلم بالطبيعة، على العكس فالعلماء المسلمون قد أبدعوا فيما مضى، غير أن المشكلة اليوم أن العلم الحديث أغلبه غربي، أكثر من هذا أن العلم الحديث قد جرى تعميمه ولم يعد حكرا على نخبة او قلة من العلماء كما كان الحال في عصر سابق مثل العصر الاسلامي الذهبي. العلم الان أصبح معمما عبر مؤسسات التعليم الحديث وعبر وسائل الاتصال.

لهذا فان القيم المرتبطة بالعلم على الأرجح أنها تتحول الى ظاهرة جماهيرية ليست فقط ظاهرة محاصرة في عدد من العلماء يمكننا محاصرتها أو التحاور معها أو الاحتكام أو الاستناد الى قوة وعيهم الديني أو ايمانهم بعدم التأثر بهذا. لكن على الارجح أنها تصبح ظاهرة جماهيرية ومن ثم يمكن أن يكون لها آثار وتداعيات كبيرة تستدعي هذا التجديد والتكييف. وبما أنه من الضرورة لاعادة التكييف والتجديد المستمر للعلاقة بين الدين والعلم والدين نفسه في علاقته بالظاهرة الحديثة. هذا ايضا ينقلنا للقضية التي أشار اليها د. الدجاني والتي تحدث فيها عن مفتاح الحركة الاسلامية على ما يحدث في العالم من حولها، وربما الورقتان اللتان قدمتا اليوم تشككان في هذا الى حد كبير، أريد أن أوسّع من هذه الاطروحة وأقول أن على الحركة الاسلامية ليس فقط أن تنفتح على العلم الغربي وطرق التفكير الغربي وانما عليها ايضا أن تنفتح على مشاكل العالم الخارجي. هناك في العالم مشاكل

تسلح نووي ومشاكل تلوث البيئة ومشاكل الانفجار السكاني وكلها مشاكل تؤثر على البشرية وهي بالفعل منقولة الى داخل حياتنا وداخل مجتمعاتنا ومن ثم هناك ضرورة أن نصبح معنيين بها وتصبح جزءا من تكوين برنامج الحركة الاسلامية المعاصرة.

النقطة الاخيرة، الارجح أن الموقف من العلم في الحقيقة ليس موقفا من العلم بحد ذاته وايضا هو موقف من الغرب ومن التغريب، أي أنه موقف سياسي في الاساس تحول الى موقف ايدولوجي وليس موقفا مرتبطاً بالاسلام في حد ذاته. يأخذنا هذا بالتالي الى قضية الصحوة الاسلامية في علاقتها بالحضارات الاخرى. وأرى أن عليها أن تطور رؤيا دقيقة للتعامل مع هذه الحضارات، رؤية منفتحة رؤية انسانية تتجاوز الاطروحة القديمة أو الرؤيا القديمة للتمييز ما بين دار الحرب ودار الاسلام انما تنفتح على هذه الحضارات وتتعامل معها في اطار من الاخذ والتعاطي وتضع نفسها في قلب مشكلاتها ربما تساهم في تقديم بعض الحلول للمشكلات.

مداخلـــة (٦)

الدكتور يوسف القرضاوي

الشكر مفروغ منه للاخوين الباحثين وأنا معجب بدراستيهما وحرصهما على المنهجية وخاصة الاستاذ الاخ الجابري وأنه دائما يحرص على الاتصال بالتراث والرجوع الى التراث حتى يصل الامس باليوم متطلعا الى الغد. ولكن مع اعجابي فان لي ملاحظات عديدة في الحقيقة على الدراستين، واختلاف الرأي لا يفسد للود قضية، وسأحاول أن أختصر.

أولاً لا زلنا الى الآن نعود الى مسألةالصحوة والتجديد وهل هي صحوة أم تجديد أم بعث أم احياء. علماؤنا القدامى قالوا لا مشاحة في الاصطلاح. الآن سميت الصحوة وبعض الاوقات كان اسمها النهضة وبعض الاوقات اسمها البعث الاسلامي وبعض الاوقات الاصلاح، يعني ليكن ما يكون انما هذه الظاهرة اصبحت معروفة. نحن نتحدث عن ظاهرة، ود. الجابري نفسه قال: لما وجد من يقول لماذا تسمونها عقيدة؟ اذن لاعبرة بالاسماء متى وضحت المسميات. فهذه واحدة، الاخ د. الجابري قال أن هناك التجديد ولم يوجد مجدد بعد محمد ابن عبد الوهاب الى اليوم ومحمد عبده.

في هذا والله كثير من الغبن لكثيرين. اولاً أنا أعتقد أن الشيخ رشيد رضا وهو تلميذ الشيخ محمد عبده له اثر على التحريك الاسلامي والفكر الاسلامي والعلم الاسلامي والعمل الاسلامي أكثر من الشيخ محمد عبده. بل هو الذي أحيا الشيخ محمد عبده، ويجب أن نكون منصفين. هو الذي نقل تفسيره ولم يكن الشيخ عبده يكتب تفسيرا. وهو الذي أرّخ له، فالشيخ رشيد رضا بمجلته التي استمرت ٣٥ سنة وكانت تصل الى العالم الاسلامي كله في وقت لم يكن فيه مجلات، وبتفسيره وبفتاويه التي ظهرت في ست مجلدات، ينبغي أن ننصف هؤلاء ، والشيخ حسن البنا لماذا لا ننصفه؟ الشيخ حسن البنا قام بدور لايمكن أن ينكره احد في التجديد الاسلامي. ومن ناحية أخرى الشيخ المودودي في الهند وآخرون كثيرون.

من ناحية أخرى كأني لاحظت الاخ أ. الجابري يحصر التجديد في الجانب الفكري فقط مع أن التجديد هو أشمل من ذلك. والذين تحدثوا عن التجديد من المسلمين والمؤرخين المسلمين والمحدثين المسلمين وعمادهم في ذلك الحديث المشهور، من يجدد لهذه الامة أمر دينها. أو مجدد ذكره هو عمر بن عبد العزيز. وتجديد عمر بن عبد العزيز لم يكن فكريا بل كان تجديداً عملياً باحياء السنن، سنن العدل التي ماتت، وإماتت سنن الجور. وتجديد الامام الشافعي كان فكريا، كذلك تجديد الامام الغزالي، اعتبروه من المجددين بالاجماع أيضا. مع اني في الحقيقة لست من انصار الذين يعتبرون المجدد فرداً واحداً، ولي حديث لعل د. الجابري سمعه في وقت ما، في المغرب، وكتبت فيه بحثا في مجلة مركز بحوث السنة والسورة. أن المجدد ليس فردا، وأن كلمة من يجدد من في اللغة العربية تصلح للمفرد كما تصلح للجماعة، فهذا أمر قاله الذهبي وقاله ابن الاثير وقاله عدد من الشرّاح القدامى، أنه ليس من الضروري أن يكون المجدد فردا، وهذا أفضل لنا. لماذا ننتظر دائما فردا مجددا يهبط لنا من السماء. لا يا أخي لتكن مدرسة تجدد، جماعة تجدد، حركة تجدد. وهذا نحن، الحقيقة الناس اللي كانوا ينتظروا دائما الشيعة، كانوا ينتظرون الامام الغائب، خرجوا من هذه المسألة وقالوا لماذا ننتظر حتى يخرج الامام؟ لماذا لا نعلن نحن التجديد بشكل ولاية الفقيه، وصنعوا التجديد واقاموا دولة، وقبلهم الجماعة اليهود كانوا ينتظرون المسيح الموعود وهو الذي يقيم دولة اسرائيل وملك اسرائيل. فخرجوا من هذا الاطار وقالوا نقيم دولة للصهاينة واقاموها. لماذا ننتظر نحن مجدداً واحداً. نحن لا ننتظر الا حركة وعملا جماعياً وهذا هو الأولى.

ذكر د. الجابري ان الحركات الاسلامية ليس لها برنامج محدّد ومفصّلوهل من الضروري أن يكون لها برنامج محدد ومفصل؟ الحركات الكبرى كثيرا ما لا يكون لها برامج، بل ان المدرسة الماركسية نفسها لا تقبل هذا الامر وتقول ليس من الضروري أن يكون هناك برنامج محدد. وقالوا إن ماركس كان بخيلا جداً في وصف مجتمع المستقبل. ويرى أن من المثالية والاصلاحية أن يوصف المستقبل للماركسية، وقال حسبنا أنه يهدم المجتمع الرأسمالي أو البرجوازي وتقوم البروليتارية وهي التي تعمل حسب ظروفها. ان لي دراسة في مجلة الدوحة حول هذا الموضوع. إنما أقول أن بعض الحركات الاسلامية أصبحت الان تقدم برامج وأصبح فيها كثير من التفصيلات ولا يتسع المقام لذكرها ويكفي ما ذكره د. حسن الترابي والجبهة الاسلامية القومية من منهج سياسي محدد مفصل تعالج به كثيرا من الامور.

مسألة الموقف من العلم، أنا في الحقيقة من الذين لا يستريحون الى الاغراق في عملية ما يسمى الاعجاز العلمي في القرآن، ومحاولة استخراج موافقات القرآن للجوانب العلمية والاكتشافات العلمية، لست ممن يستريحون لهذا وكتبت في هذا وقلته كثيرا، ولكن أنا أختلف مع د. الجابري في اعتبار أن الحركات الاسلامية والصحوة الاسلامية هي صاحبة هذا الاتجاه. هذا اتجاه عند افراد من علماء المسلمين كما أشار اليه في بعض كلامه المفكر الديني، د. العمراوي، وأقول أن معظم هذا ليس من المفكرين الدينيين، هو في الغالب من اخواننا العلميين الذين لهم اتجاه ديني مثل د. العمراوي وقد كان صيدليا، أو الشيخ طنطاوي جوهرة رحمه الله، أو اخونا عبد الرزاق نوفل أو غيرهم، وإنما

بالعكس كثير من العلماء الدينيين عارضوا هذا كما عارضه الشيخ شلتوت وحتى الاستاذ سيد قطب لم يلجأ في تفسيره الى هذا الا إنه كان يستخدم العلم لتقريب الحقائق الدينية او لتعميق مدلول النص القرآني. عندما يقول وخلق كل شيء فقدره تقديرا، يذكر التقديرات والتوازنات التي في الكون مستخدما ما في العلم الحديث من هذا.

مسألة الفصل بين الدين والعلم أنا كنت اريد كلمة اخرى بدل كلمة الفصل لانه قد يفهم منها كأن الدين شيء والعلم شيء آخر وأنهما متعارضان. وهذه القضية ليست عندنا، يمكن هذا وجد في الغرب، عندهم شيء من هذا، أما عندنا فالعلم دين والدين علم. ولو اننا استخدمنا كلمة التمييز بين ما هو دين وما هو علم، ولا نخلط بين الامرين قد يكون هذا اولى من كلمة الفصل التي قد يفهم منها التعارض.

أما عملية الطبيعة وقهر الطبيعة فقد اغناني عنها الاخ د. الدجاني والاخ د. ابراهيم زيد الكيلاني. وألاحظ أن د. الجابري حريص على اننا دائما نكون موصولين بالتراث وما المانع من أن نستخدم سنن الله بدلا من قوانين الطبيعة، السنن لها ثبات، فأنت لن تجد لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلاً. مسألة السببية طبعا الأشعرية بالغوا في مسألة السببية، وهذه من الامور التي ذكرها الغزالي في العشرين قضية التي أخطأ فيها الفلاسفة في كتابه «التهافت» وقال إن الاقتران بين السبب والمسبب اقتران عادي وليس اقترانا عقليا. وبعض الفلاسفة الغربيين وافقوه أيضا على هذا. ولكن الكثير من المسلمين خطأوا الغزالي، ابن تيمية وابن القيم والمدرسة السلفية تثبت السببية.

د. هشام تعرض لمسألة العلم حتى إن البعض يقول العلم هو فقط الشرع والعلم علم السنة فقط، هناك علم الشرع وهناك العلوم الاخرى. وذكر د. الرميحي علم الابدان وعلم الاديان، وكان هذا ليس حديثا، إنما هو كلام السلف هناك علم الاديان وهناك علم الابدان وهناك علم اللسان وهناك علم العمران هذه كلها علوم، وفيه ما يعتبر فرض كفاية وما يعتبر فرض عين، واعتبروا علم الطب وعلم الهندسة وعلم الحساب من الفرائض الكفائية كما هو معلوم، وذكر هذا الغزالي وغيره. إنما كان ابن سعد يؤرخ للرواة.

فلاحظت أن د. جعيط فرّق بين السّنة والحديث. والسنة هي قول النبي وفعله وتقريره. فكأنه يقصر الحديث على القول والسنة على الفعل. لا. السنة تشمل الثلاثة كما هو معروف عند الأصوليين وعند المحدثين. « ما فرّطنا في الكتاب من شيء» هو لم يقل أحد أن «ما فرطنا من الكتاب من شيء» يعني يحوي كلّ شيء. لا. وهذه الآية ليست الحجّة في الموضوع، لان بعضهم يقول «ما فرطنا في الكتاب» أي «اللوح المحفوظ»، وكأن ذلك في كتاب مسطور، إنما الاية التي يستدل بها هنا هي: «ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» (آية سورة النحل).

القرآن والعلم هذا أمر يطول، ومسألة العقل والوحي هي المسألة الاساسية. ماذا للعقل وماذا للوحي؟ نحن المسلمين نعتقد أن العقل أساس النقل لان الحقيقتين الكبريين إنما يثبتان بالعقل. اثبات وجود الله، وهي أعظم الحقائق، بالعقل. واثبات النبوة مسألة عقلية، إن فيه نبوة و إن محمد

هو النبي و هذا كله مسألة عقلية. وبعد ذلك حينما يثبت ذلك بالعقل، يعزل العقل نفسه كما يقول الامام الغزالي، ويتلقى عن الوحي ويفسّر هو الوحي أيضا ويطبّق الوحي. والوحي ترك للعقل مجالا كبيراً في مجالات لا نصّ فيها، وحتى الاشياء التي فيها نصوص اكثرها كليات وأكثرها تحتمل اكثر من تفسير، وقد جاء في أمور الدنيا «أنتم أعلم بأمر دنياكم» هذه كلها متروكة للعقل. طبعا هناك أناس متصلبون ويقفون ضد العقل، ولكن هؤلاء لا يمثلون تيار الوسطية الاسلامية الذي نعتقد أنه هو التيار الصحيح والتيار الأغلب واليتار الأرسخ.

مداخلــة (٧)

الدكتورة فاطمة لحبابي

كان واجبي أن أتنازل عن كلمتي بعد الذي سمعته من الشيخ قرضاوي ولكني استسمح في أن أطرح تساؤلا لاستاذي الجابري. في بداية حديثة قال أ. الجابري، اذا لم أكن أخطات السمع «يجب أن نفهم الدين كما فهمه العرب الذين تزل فيهم»، ولكن هل الحكاية هي تبني الرأي أم لا. اذا كان كتبني، اين تضعون شخصا ويسمى بالقراءات الجديدة اليوم، والتي يتبناها بعض من يدعي تزعّم الحركات الدينية الاسلامية من المفكرين العرب، قراءات جديدة في القرآن. أين يوضع المحور الاساسي الذي بني عليه القرآن، في اعتقادي وهو التوتر المستقبلي قصاً وحكاية وتشريعا لضمان صلاح الانسانية على مدى مشارق الارض ومغاربها والى نهاية الكون، التوتر المستقبلي في روح القرآن ذاته، اذا كان يجب ان نقف عند ذاك، فما موقفنا من هذا التوتر.

اذا وجب التوقف عند فهم الدين كما فهمه العرب الاقدمون الذين نزل فيهم في بؤرة ضيقة جغرافياً وفكرياً وتاريخياً محدودة، وأنما ما جاء بعد ذلك هو تفسير أو توضيح للتراث التالي المكتوب، غير الاصول. أين وكيف يمكن أن نتفهّم المحور والركيزة التي يعتمد عليها القرآن والدين وهو التوتر المستقبلي على الدوام ليكون صالحا لكل آن وأوان، وفي جميع الحالات التي تطرأ على البشرية يعني تفاعل الحركات الاصلاحية الاسلامية مع الايدولوجيات الدخيلة أو التي نسميها الدخيلة أو المطروحة امامنا تفاعل، بالنسبة للاستاذ جعيط، قصرت على أن أفهم تركيب المصطلحات التي طلع بها علينا، فهل هي جعيطية أم هي تونسية أم هي عربية ولم تصلني بعد مثل انسانوية وعقلانوية ... والله انا ما فهمت كثيرا. فيلزم أن اعود الى كلية الآداب أو الى قسم الفلسفة حتى استأنف دراستي للمصطلحات التي جدّت علينا هذا اليوم. بالنسبة لاشكالية الصحوة الاسلامية الثقافة المعاصرة، وأنا مع الثقافات المعاصرة أن لا يقصر الاستاذان كلاهما أو على الاقل الاستاذ الجابري تعامله مع الموضوع في اطار الثقافات الاسلامية. وأن يتجاوزها الى الثقافات الغربية وكلاهما قدير على أنيرى أو أن يطلعنا عن رد الفعل الذي كان للصحوة الاسلامية او الذي هو قائم الآن للحركات الاسلامية في الغرب. كيف واجه العرب ايدولوجياً واجتماعياً واخلاقياً هذه الحركات القائمة، إننا في فراستنا للصحوة الاسلامية لا يمكن بحال أن ندرسها بمعزل عن ردود الفعل هذه. لان الثقافات سواء كانت اسلامية أو غير اسلامية هي في تلاقح تلقائي لا عن قصد ولا عن ارادة او سد أو انفتاح التلامح التلقائي بين الثقافة الاسلامية والعربية قائم وموجود. وفي هذه الزاوية لننظر أمامنا وورائنا وخلفنا إننا محاطون بتكنولوجيا نستقدمها ونتعامل معها حتى على حساب ما يمكن أن يكون إسلاميا.

مداخلة (٨)

الاستاذ فهمي هويدي

هي كلمة واحدة تتعلق بمسألة المنهجية لان بعض الاحكام أو المواقف التي طرحها علينا الاستاذان الفاضلان اعتمدت على مقولات لعدد محدود من رموز الحركة الاسلامية ربما تخدم النتائج التي وصلوا اليها في مسألة قضية السببية أو الموقف من العلم أو الموقف من الفن أو.. أو.. الى آخره. في حقيقة الامر هذا يطرح اشكالات المنهجية و الاولى وهي أنه في تيارات متعددة، في مقولات معاكسة تماما تطرح مواقف معاكسة تماماً وهي تصب في داخل الحركة الاسلامية. د. الترابي له بحث في موضوع الفن. الشيخ الغزالي له كلام طويل حول موضوع السببية، د. فتحي عثمان تكلم بالفن. أخشى أن أقول ان الحاصل في الاستشهادات هو منهج انتقائي الى حد ما لاننا اذا نظرنا الى مسرح الساحة الاسلامية فسنجد مقولات أخرى كان من المهم الاشارة اليها، ولو اشير اليها لاختلفت النتائج التي بنيت أو قررها امامنا السادة المتحدثين.

مداخلة (٩)

الدكتور عبد السلام العبادي

لا أريد أن أكرر ما قبل من نقد وحوار، إنما فقط في الماحات سريعة، أحب أن أؤكد على نقطة تبلورت بشكل واضح أنه ما زال هنالك نوع من عدم وضوح الرؤيا حول المقصود بكلمة الصحوة الاسلامية وهذه قضية غريبة رغم أن هذا هو عنوان الندوة ولكن ما زال لم يتحدد. هل المقصود بها الحركات الاسلامية؟ هل المقصود بها جموع المسلمين في وعيها على الاسلام والتزامها بالاسلام؟ المقصود بها عملية التقني التي تمارس هنا وهناك؟ هذه قضية كبيرة في الواقع كان لا بد للندوة ان تتصدى لها من البداية وتبلورها بحيث ينسجم كل الحوار بعد ذلك في اطار الاصطلاح الذي اتفق عليه، أو على الاقل تبنيه كخلفية عامة للحوار. الامر الثاني أن الغرض من طرح هذين الموضوعين في الاصل هو محاولة تقييم الصحوة الاسلامية من حيث ما اذا كانت تعيش عصرها؟ هل هي تتعامل مع قضايا العصر؟ لعل هذه القضية لو انصرف اليها الباحثان لكان أجدى وأنفع للصحوة الاسلامية نفسها من حيث الترشيد. الامر الثالث الاستفادة من العصر قضية كبيرة، موضوع الاصالة والمعاصرة موضوع التراث والمعاصرة، كيف يمكن أن تحكم هذه القضية؟ ما هي المعايير التي تبقى لهذه الامة أصالتها في الوقت الذي تنفتح فيه على كل انتاج علمي وعمراني وتقدمي، وبالتالي الدخول في كل المشكلات التي طرحتها المعاصرة مما يبرز دور الفقهاء في التصدي للقضايا المعاصرة ومواجهة مشكلات الحياة بحلول اسلامية متكاملة الى غير ذلك. هذا اذا كنا مع الصحوة، واذا كنا نريد لهذه الصحوة أن تؤدي دورها الخيّر في بناء أمتنا وتحقيق الانبعاث الحضاري الذي أشار اليه د. الدجاني.

رد الدكتور هشام جعيط

الذي أردته من خلال ورقتي، هو استنطاق قسم من الصحوة الاسلامية. ومن منطقها الداخلي، هذا الذي يهم منطقها الداخلي والذي حاولت اظهاره وابراز وجاهة هذه النظرة، وانها نظرة وجيهة ومتماسكة جدا. فكل الردود التي يمكن أن تكال اليها سواء من طرف العلم الغربي او من طرف المستنيرين من المفكرين أو حتى من الاسلام المعتدل لا تصمد أمام المنطق. وهذا ما يفسر قوة هذا التيار، فهو متماسك جدا، وهذا امر هام وكبير. ومن ناحية ثانية فان اختياري لهذا التيار بصفة خاصة هو لانني أعتقد أنه تيار يؤثر. لا ادخل مع الشيخ القرضاوي في مسألة من هو الصحيح وغير الصحيح، هذه مسألة تصبح وجدانية وشخصية.

على أرض الواقع أعتقد أن ما يخص الحياة الفكرية ان الشباب الجامعي بالخصوص متأثر أبلغ التأثر بالتيارات الصلبة في وطننا العربي، لا أتكلم عن ايران بل عن وطننا العربي، والتزمت بهذا. وبما أنها مسألة ثقافية اذن ثمة أدبيات كبيرة صارت تتفاقم ولها غاية الاهمية، وهذه الادبيات هي التي تهمني لانها دراسات ومشكلة الثقافة والموقف من العلم اساسي. من ناحية ثالثة اخترت الصحوة الاسلامية من وجهة احدى تفاصيلها، لانها مسؤولية الندوة نفسها. اذا سرنا نحن في تيار معتدل أو مستنير أو شيء من هذا، نتحادث مع بعضنا البعض فما هي الجدوى؟ الاجابة لابد أن تقع على الاخرين اذا كانت الاجابة أو التفاهم يقع على الاخرين، اذا كان هناك تفاهم وإلا أصبحنا نتكلم في نفس المنطق، ونردد الكرة مع بعض الى آخر ذلك.

المهم هذا التيار المتطرف ان شئتم بين قوسين كيف يمكن تفهمه؟ على أني لم أتخذ من هذه الناحية الوجهة العلمية الاكاديمية البحتة كما ذكر بعض الاخوان، وإنما في الحقيقة أنا عندي تعاطف مع الحركة هذه، ليس من الناحية السياسية بل لانها في الحقيقة نظرة متماسكة وأعتبر أن لها مجالا كبيرا في المستقبل، وهي قوة من هذه الناحية متماسكة وعندها مقوماتها، وقد حاولت أن أتفهمها من الداخل وأبرز أيضا التناقضات الكبيرة، ولعبة المرايا هذه هي في الحقيقة خطيرة.

من ناحية ثانية فان منهجي كان أيضا التقيد في الموضوع، وهذا في الحقيقة أعيبه على مسار الندوة كما صار، فكثير من المشاركين لم يتقيدوا بالموضوع وبالمنهجية وخرجوا عنها وصارت الندوة أساسا ندوة اثارة المواقف والتعبير عن المواقف . وهذا انتقاد لمجرى الندوة، أعتقد أن المنظمين ارادوا من الاول أن يفصح أصحاب المواقف عن مواقفهم، لكن لا بأس أيضا من محاولة التفهم، والا كيف نتقدم اذا لم نعرف بعضنا من قبل وكل شخص يعبر عن موقفه و كيف يقع التقدم والتفاهم؟ هذا مستحيل وقد اثار أحد المتكلمين الاكاديمين العلماء المشكلة هنا، لكن في الحقيقة العلماء بالمعنى الاسلامي هم أيضا ناس لهم مناهج في التفكير، مثلا الشيخ القرضاوي يفكر في بعض الاحيان المنهج بالاكاديمي. نحن لسنا كأي اكاديمي، الجابري وأنا وغيري من الاخوان هنا، نحن أيضا أناس مهتمون وملتزمون الى حد بعيد بالتفكر في أمور اسلامنا وديننا وتراثنا الى آخر ذلك، بحيث أن هذا

التعارف مثري الى حد كبير، أن من الناحية المنهجية لا يمكن أن يحكم على اقوال شخص من الوجهة الاجتماعية، من وجهة وضعيته الاجتماعية. قال هيجل كذا وكذا فكيف ترد عليه، تقول لا أرد عليه هذا منهج أكاديمي، هو يفتش عن الحقيقة ترد عليه من الداخل لا من الخارج بوصفه من الناحية الاجتماعية، هذه غلطة كثيرا ما تقع في عالمنا العربي.

فيما يخص بعض المفاهيم، الشيخ القرضاوي أنا ألح وأصر على أن في القرن الاول للهجرة وهو المرجع بالنسبة للتيار الذي درسته، مفهوم العلم كان هكذا، هذه مسألة أنا أعرفها بدقة، وهو يستشهد بفقهاء لاحقين كلهم ليسوا في القرن المرجعي بالنسبة للاسلاميين الذين تكلمت عنهم. هذا لا يهمهم أنهم ينطلقوا من الخلفاء الراشدين والقرن الاول على الاقل والسلف الصالح، ويحددوه بهذا المفهوم فلا يمكن اذن، لابد أن نتفاهم معهم فيما يخص السنة، وأنا لا أقول إن السنة لا تحوي الحديث، إنما أقول أن في القرن الاول، وبخصوص الخلفاء الراشدين أنا درست وعشت ٢٥ سنة مع القرن الاول مع الخلفاء الراشدين في الفترة هذه و ما روي عنهم، والسنة جامعة وغير مفرقة. كلام الله وسنة رسوله في القرن الاول. ثم معروف أن أهل الحديث برزوا فيما بعد، لا أقول أن الحديث برز فيما بعد ما يقول المستشرقين. ولكن هذا أنا دققت المفاهيم، أنا لا أجادل وذكرت بأن الدين يستعمل العقل لكن العقل العلمي الحديث المبني على تجريبية وقواعد الى آخره، هو عقل آخر وشكل آخر من العقل ليس بالعقل المشاء وإنما هو عقل آخر مقنن. فيما يخص كلام أ. فاطمة، في الحقيقة هي تعيب على هذه المفاهيم، طيب أعتقد فعلا لا بأس من رجوعها لكلية الآداب.

رد الدكتور محمد عابد الجابري

أشكر الاخوان الاساتذة المتدخلين الذين شاركونا في هذا الهم الذي عبرت عنه بكيفية انفعالية وأنا قلت لكم لماذا انفعلت، لان الهم الذي تحملونه لم أحمله في بلدي وإنما شحنت به هنا معكم، فلذلك بعض المسائل التي لا تطرح اشكالا في ذهني لانني لا أعيشها لربما وجدت فيها نوع من الغلو، وعلى كل حال اذا كنت قد تكلمت بلهجة حادة نوعا ما فالحدَّة موجهة الى الغلو والتشدد في كل شيء بالنسبة للالفاظ. بطبيعة الحال نحن نعرف والفقهاء والعلماء يعرفون، أن الاصوليين من الفقهاء والمتكلمين عندما تقدمت الحضارة العربية والاسلامية والفكر الاسلامي ونما ميزوه في الالفاظ بين أصناف من الالفاظ: الالفاظ اللغوية الوضعية الالفاظ المجازية والالفاظ الشرعية، ثم جاءت مصطلحات التصوف ومصطلحات الفلاسفة فهذا التصنيف شيء جاري العمل به. فاذا كنا نستعمل الزكاة في معنى لغوي معين نقلها الشرع الى معنى آخر، فهذا معناه شرعي، وكذلك عندما نتحدث عن الظاهرة التي نسميها الطبيعة، اذا كنا في صدد البرهنة على وجود الله وإثباته فأنا قلت لكم أنا أفضل اللفظ الشرعي. ولكن عندما نكون بصدد بحث علمي ودراسة علمية فانا لا أتحرج لا في ايماني ولا في عقيدتي اذا استعملت مصطلحا من نوع قانون الطبيعة أو من نوع قهر الطبيعة.

قهر الطبيعة فيها نوع من استفزاز للاذن ولكن قرنها بكلمة أخرى يخفف هذا الاستفزاز. عندما اقول مثلا تفجير الذرة، كيف سأدخل قضية التسخير في قضية تفجير الذرة. عندما يقول الاستعمار قهر الشعوب هل سأزيل كلمة قهر. هذه مسائل تشدد مسائل عن حسن نية تتعلق بالعقيدة وحمايتها قد تؤدي الى نتائج اخرى في ميدان آخر. مثلا قضية القرآن والعلوم الكونية لعبت دورين مختلفين تماما. الباطنية والاسماعيلية وظفوا العلوم القديمة لعقائدهم السياسية فحمّلوا القرآن ما لا يحتمل. ولكن كتاب طنطاوي وجوهري، أنا من الذين كانوا يقرأونه ككتاب مهرب ممنوع. لانه جاء في وقت ليبين للناس وللمسلمين في ذلك الوقت أن العلوم ليست محرمة كما كانت تدعي بعض الاراء الدينية في الماضي. أنا كنت اقرأه مهربا وجيلي قرأه مهربا. يعني ككتاب ممنوع، وكانت قراءته بالنسبة لنا كفاح ونضال وجزء من العمل الوطني، ولكن اذا تبدل الوقت وتبدلت الوظيفة يجب أن يتبدل أيضا الموقف .شرط كما قلناه وكما نعلمه جميعا لا يقبل هذا النوع من التفسير، أو من اقحام علوم الكون في القرآن كما فعل، انه كان يفكر في الباطنية، وانهم استغلوه استغلالا.

اذن المسائل تختلف من حالة الى اخرى. الاستاذ المبارك وخصوصا الاستاذ قطب، قال أننا بدل أن نسميها قوانين الطبيعة نسميها القوانين اي قوانين الفطرة التي فطر الله بها الانسان أو الخلق هكذا بالعبارة. أما ابن تيمية وابن حزم مثلا يقول لا الطبيعة هي نفسها السنة او الكيفية التي اجرى بها الله العادة في هذا الكون فنسميها الطبيعة وقد خلق الله الطبيعة على هذا المجال، فلا مشاحنة في الاسماء، ولكن عندما يكون الاسم مانعا وعائقا بالنسبة للفهم العلمي، أو يضعني في وعي شقّي وفي نزاع مع نفسي فأنا في حل من هذا النزاع ما دمت لا أخشى على عقيدتي ولا على ايماني ولا على شيء.

كلمة الصحوة ظهرت في العشر سنوات الاخيرة على اكثر تقدير، وأصبحت علامة على هذه الظاهرة التي ظهرت في هذه السنوات العشر. تعريف أ. الدجاني أنا متفق معه تماما، ولكن بشرط أن نعممه على التاريخ الاسلامي كله، وفي هذه الحالة يكون تاريخ الاسلام سلسلة من الصحوات. وسيكون الفكر الاصلاحي التجديدي الاجتهادي الحالي امتدادا لهذه الصحوات التي قد يكون امتداداً مباشراً لمحمد عبده وقد نحملها الى محمد عبد الوهاب أو الى ابن تيمية. والاسلام حلقة متصلة ولكن اذا كنا ندرس هنا هذه الظاهرة التي ظهرت في هذه السنوات العشر الاخيرة، والتي أطلق عليها اسم صحوة، وقلت لكم وأنا شبه متأكد أن هذا الاسم ترجم، فاذن لا مشاحنة في الاسماء هنا ايضا. فاذا كنا سنتكلم عن الصحوة الاسلامية ونعممها على جميع الصحوات فلا مشكل. ولكن اذا كنا سنتكلم فقط عن التيارات الدينية التي ظهرت في السنوات الاخيرة.

وبخصوص اتجاهنا كله ودراستنا، أ. الهويدي و أنا متفاهم معه في هذا الموضوع، نحن نتحدث عن الفرق الحالية. أما الاسلام الغير غالي. فهو السنة التي تجري وليست موضوع السؤال لا مني ولا منك ولا من أي أحد آخر، لسنا هنا بصدد دراسة موقف المسلمين والاسلام ككل. لا، نحن بصدد ظاهرة على كل حال، فسّرنا وقلنا ربما هناك ثمة ظروف اجتماعية وظروف فكرية جعلتها تغالي، فنحن ندرس هذا الغلو ونحاول أن نتخلص منه بأذن الله.

على كل حال شيئا عن المجتهدين المجددين نحن نتمنى أن يكون لنا في كل يوم مجدد وفي كل ساعة مجددون، والمسلمون بطبيعة الحال يؤمنون من الناحية العامة أن في كل قرن مجدد على الأقل حسب منطق الحديث، والسيد متعالي ذكر انواعاً من الترشيحات للمجددين، ولكن أنا رأيي الشخصي أن لكل عصر ليس فقط مجدده أو مجددوه، لكل عصر نوع التجديد الذي يحتاجه. أعتقد انه في العصر الحالي محمد عبده مجدد لماذا لانه أحدث نوعا من، لا أقول القطيعة ولكن نوعاً من الانتقاد من وضعية كان الاسلام فيها في انحطاط وفي وضع متخلف الى وضعية متفتحة. الشيخ رشيد رضا هو نشر محمد عبده ونشر فكره ووسعه وكذا.. ولكن أيضا كان أكثر تشددا منه نسبيا، وحسن البنا امتداد لرشيد رضا ولكن اكثر تشدد من رشيد رضا، والسيد قطب لربما اكثر تشددا من حسن البناء والمغالون الحاليون لربما اكثر تشدد. وهكذا أرى أن هذا التشدد أفهمه، لانه في زمن محمد لم تكن هناك ردود فعل علمانية، لم تكن هناك شيوعية ماركسية، لم يكن هناك سلامة موسى. كان هناك صراع اجتماعي وكان هناك مبررات، كان هناك ردود أفعال، أعتقد أننا كلنا اذا أردنا أن نضع أيدينا وأصابعنا على النقطة التي تستحق أن تسمى تجديداً أكثر من غيرها فمحمد عبده في نظري، وسنختلف دائما لان كل واحد عنده مقاييسه الخاصة.

إنما الذي أريد أن أؤكده هو أن العصر الحالي يتطلب نمطاً آخر من التجديد. الاستاذ القرضاوي مجدد، يعني لا أحكم عليك ولكن مجدد في فقه الزكاة. الذي يقرأ كتابه فقه الزكاة، فيه تجديد فيه اجتهاد، ولكن هل يكفينا أن يكون لدينا مجدّد في فقه الزكاة، نحن مشكلتنا مع الالفاظ، مشكلتنا مع العقيدة مشكلتنا مع الاقتصاد، مشكلتنا مع السماء، مع الارض، مع الذرة، مع النجوم، مع قهر الطبيعة. لا هذا كعمل أنوه به لانه ليس جداليا الكتب الاخرى اذا كانت جدالية على كل حال فهي حواريه.

القســـم السابــع

الصحوة الاسلامية والدولة القطرية

في الوطن العربي



الصحوة الاسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي

الدكتور حسن الترابي

مقدمـــــات

أ ــ توطئـــة :

** الصحوة الاسلامية ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمين ذبول في دوافع الايمان وضوابطه، وخمول في الفكر والفقه، وجمود في الحركة والجهاد، وتضربهم الابتلاءات الداخلية والخارجية، فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا، ويحضهم الوعي بالانحطاط عن أمجاد سالفة، والذل ازاء تحد خارجي، فينهضوا من جديد ــ يحيا الايمان وينتعش الفكر وتنشط الحركة. ولهذه الدورة اشارات في القرآن (سيرة بني اسرائيل في صدر سورة الاسراء) وفي الحديث (بشارة الرسول بحديث التجديد كل مائة عام)، ولها شواهد في تاريخ المسلمين.

والصحوة التي يدور عنها الكلام هنا، انما هي دورة الوعي المتجدد التي غشيت بوادرها العالم العربي ــ والاسلامي ــ بعد فترة الذل والمسكنة التي أعقبت تمكن الاستعمار، فظهرت قبيل الحرب العالمية الثانية، وتعززت بعدها حتى اشتد وقعها، واشتهرت بالترويج الاعلامي البالغ في آخر السبعين وبعداً.

والصحوة الاسلامية تتجسد بوجه سافر في المنظمات الاسلامية التي حملت الوعي المتجدد، فقامت داعية للاسلام على الصعيد الفكري، تدحض عنه الريب والشبهات، وترد الثقة بحقه والعزة بتاريخه، أو نشطة في العمل الاجتماعي تربي الشباب أو تعمر المساجد أو تكافح الرذيلة، أو عاملة في الساحة السياسية لتمكين الدين بالسياسة والجهاد. ولربما ينصرف الانتباه الى الجماعات الاسلامية ذات البعد السياسي، كالجماعات التي تنسب للاخوان المسلمين أو للجهاد الاسلامي، ولكن الصحوة الاسلامية تحملها جماعات كثيرة، ان لم تكن كلها مثيرة للانتباه.

بل ان حركة الصحوة الاسلامية لا يمكن ان ترد الى محاور النشاط الاسلامي المنظم، فقد غدت تياراً فكرياً سائراً، وظاهرة اجتماعية فاشية وشعوراً ممتداً بالتحرر من الفتنة بقيم الفكر وانماط الحياة الاوروبية وبالأوبئة الى أصول الانتماء الاسلامي وبالتحفز لتمكين قيم الدين في واقع الحياة. ثم ان الامر لم يقتصر على الحركة الشعبية فالنظم الحاكمة قد انفعلت شيئاً ما بتيار الصحوة ملوعاً أو كرهاً وقد عبرت عنه في بعض تدابيرها السياسية لا سيما في الاعلام والتربية والقانونية لا سيما في محاولات تطبيق الشريعة. ويمكن أن ندعي ان الصحوة أصبحت قوة تاريخية شاملة دون أن نبلغ بالادعاء انها قدر تاريخي محتوم العاقبة، فذلك أمر مرهون بشرائطه الايمانية والمادية.

والصحوة الاسلامية اذ تحدث آثارها على الواقع العربي، انما تستجيب لتحديات وتتعامل مع قوى تاريخية أخرى فاعلة في المنطقة: فهي لا تتفاعل مع مثاليات الاسلام فقط، وانما تتفاعل مع الواقع وما يسوده من مذاهب ومواقف. ولذلك لا بد من تعدية كلام الصحوة أحياناً الى السياق الفكري العربي كله، الذي لا يفهم مغزى مواقف الصحوة الا بالنسبة اليه.

** والدولة القطرية التي تعنينا مواقف الصحوة منها، أو آثارها عليها، انما نقصُد بها مجرد الشكل الاقليمي الذي اتخذه الكيان السلطاني في مجتمع تنازعه عروبته واسلامه نحو قيم الوحدة المتجاوزة لحدود الاقليم. وذلك يسوق الكلام أحياناً الى المذهبية الوطنية التي تتجه بالناس الى العكوف على الوطن القطري، أو المذهبية القومية التي تتجه بهم الى التوحيد، لكن على أساس ذاتهم القومي ليس الا.

ولئن كففنا الكلام عن موقف الصحوة من النظم الحاكمة في الدول القطرية لأنه لا يعنينا هنا، فيحسن ان نتذكر أحياناً ان الموقف حول قضية الوحدة أو التعدد لا ينفك عن اعتبار يتصل بالنظام. فمهما كان تقدير القيمة القطرية أو الوحدوية نظراً، فان المواقف تأخذ في الاعتبار آثار الاستقلال القطري، أو الوحدة على قيم أخرى يؤمن بها أهل الصحوة. فقد يكون الاثر المقدر مباشرة للوحدة هو اغراق نظام قطري معين محبوب أو مكروه في كيان أوسع سيغلب فيه نظام معين ومقوم أيضاً، ومن ثم تثور خيارات في تغليب المصالح والمفاسد العاجلة أو الآجلة في المشروع المعين للوحدة. وسنرى أمثلة لذلك فيما يلحق من كلام.

** والوطن العربي الذي نحصر الكلام في اطاره، ليس بمنقطع عما حوله، كما أن الصحوة الاسلامية بطبيعتها ليست مستوطنة في أرض العرب وحدها، فالاسلام تراث مشترك للأمة الاسلامية، عرباً وأفارقة وآسيوين، وحركات الصحوة الاسلامية في تاريخه تتداعى ويثير بعضها بعضاً، والصحوة الحاضرة ظاهرة عالمية متمددة المحاور، لأنها استجابة لظروف غشيت العالم قاطبة: انحسار الاستعمار السياسي، وانكسار الغرور الحضاري الغربي، وخيبة النظم اللادينية التي خلفها الاستعمار على المسلمين في تحقيق العزة أو النماء، وثورة الوعي الاسلامي، تحمل أخبارها ثورة الاتصال العالمية... الخ. فالصحوة الاسلامية العربية تتفاعل شعورياً وفكرياً مع الصحوات في كل مكان، والمواقف بعضها من بعض. والواقع العربي موصول بالواقع الاسلامي والعالمي، فما يطرح للصحوة من تحديات، وما يترتب عنها من مواقف للصحوة، لا يمكن أن يفهم الا والبعد العالمي ملحوظ فيه.

ب) الأمة والقطر في تاريخ الاسلام:

الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي: فالمثال ترسمه التعاليم والتكاليف الشرعية التي يخاطب بها الانسان، والواقع هو الابتلاءات المادية والظرفية التي تحيط بدنيا الانسان. والتدين هو ايمان نفسي بمثال الحق المطلق، ثم كسب تاريخي يجاهد الواقع ليقربه من المثال ويجسد الايمان في أمثل صورة واقعية ممكنة، ثم محاولة دائبة للرقي الديني نحو كمالات المثال.

** وكانت أول صورة للدولة الاسلامية هي دولة المدينة، التي كان يتنزل عليها القرآن ويقودها الرسول (صلعم). وقد كانت بضرورة واقع النشأة محلية، رسم الرسول (صلعم) حرمها الاقليمي، ووضع دستورها، وحدد القرآن (في أواخر الانفال) حدود ولائها الذي لا يشمل الا الذي هاجر اليها، والذي أوى فيها ونصر، بما يخرج الذي أمن ولم يهاجر. فدائرة الدولة (التي ضمت أمة المؤمنين وأمة المعاهدين من يهود) كانت أصغر من أمة المؤمنين الذين تخلف بعضهم بمكة مستضعفاً ومستنصراً بتلك الدولة.

لكن دولة المدينة على محلية واقعها كانت عالمية التوجه. كانت تتجه لتجاوز واقعها العصري، لأن أهلها يؤمنون أنهم حلقة في سلسلة أمة الاسلام التي تعاقب بها المرسلون السابقون. وكانت تتجه لتجاوز واقعها الاقليمي شعوراً، لأن أهلها كانوا منفعلين بالصراعات العالمية بين الفرس والروم، فضلا عن صراعاتهم الاقتصادية والسياسية والدينية عموما مع قريش وحلفائها، وعلاقاتهم بالمسلمين الذين لم يهاجروا، وبالقبائل المائلة لأن تدخل في حلفهم وسلطانهم. والدولة، فوق هذا، كانت تجسد ارتكازة الانطلاق نحو العرب والناس كافة لأنها كانت دولة رسالة مندفعة برسالتيها.

** وكانت الدولة التالية هي دولة الخلافة الراشدة، حيث كان السلطان مركزياً، وكان الدفع العام ينطلق من محور واحد. لكن الدعوة انداحت فانتظمت أقاليم متباعدة يقطنها أقوام مختلفون، واقتضت اعتبارات السياسة الشرعية، التي يعود بعضها لعهد النبوة: أن تكون القطرية هي أساس توزيع الولايات في الامارة العامة والقضاء والصدقات ونحو ذلك، مع وحدة الامامة الخلافية التي لا تنازع في سلطتها، ووحدة الارض الاسلامية التي لا تعوقها مكوس ولا محاجر داخلية.

ومهما بدرت بوادر التنازع في السلطان، والتعصب للاقليم أو القوم ــ بعد أيلولة الخلافة الى نظام الميراث ــ فقد ظل النمط العام للدولة متماسكا في وحدته مرنا في لا مركزيته. وظل الفقهاء ــ وهم قادة الشعب وممثلوه ــ مهما تعاطفوا مع بعض الثورات، لا يقبلون تعدد الولاية العامة، ولا الفتنة المفرقة لكيان المسلمين العام، بينما قبلوا، بل أصروا على تعددية المذاهب الفقهية المحلية وحريتها.

وأخذ هذا النمط يتداعى بعوامل التباين البعيد الذي اعترى المجتمع الاسلامي في اتساعه العريض، الذي تسارع ليحتوي اخلاصاً من الأقوام والثقافات، ولم تواكبه وتيرة حركة التوحيد التربوي. حتى أصبحت الخلافة رمزية، ونشطت مع انهيار قوة مركز الدولة مطامح المسؤولين على الاقطار استثاراً أو استلابا دون الخليفة، وهاجت العصبيات القومية، واستبدت الخصوصيات المحلية لتمهد للنمط الجديد في الواقع السياسي الاسلامي

** وكان النمط الذي لازم العالم الاسلامي حتى حاضره هو في بقاء دار الاسلام واحدة بوحدة الامة، وانفراط الوحدة السياسية بانتشار الدول الاسلامية تقاسم العالم الاسلامي وتتوارثه. وكان بعض الدول الاسلامية الخالقة محاور عريضة اتسعت بقوة الفتح لتنحل بطوارىء الضعف من بعد.

اما دار الاسلام فقد تمثلت في ان الحدود الاقليمية لم تقسم المسلمين كما قسمتهم الولايات السياسية، فالساحة العلمية واحدة تنساب الثقافة فيها، والسوق الاقتصادية واحدة تتداول الخدمات والسلع، والنطاق الشعبي واحد يتجول الناس غير أجانب ولا محجورين. ومن جانب آخر حفظت الوحدة القانونية سيادة أحكام الشريعة، وانتشرت المذاهب الفقهية تحقق وحدة دقيقة في أحكام المعاملات في قاعدة اقليمية قارية أحياناً تنتظم جملة دول قطرية. كما انتشرت الطرق الصوفية تؤكد وحدة الأمة الشعورية بوحدة وثيقة في اخاء الطريقة. ويمكن الزعم بأن دار الاسلام ظلت تزداد توحداً حضارياً بما أدركها من انتشار المذاهب والطرق، وتبادل العلم والثقافة، وتواصل الناس بالهجرة البشرية والعلمية والدينية. وذلك لعهد طويل بعد انهيار المركزية السياسية واستبداد الولاة القطريين. فقوة الدين وسيادة الشريعة، وانفتاح الساحة، كانت عوامل حافظة.

حتى اذا ضعف الدين رابطاً بين قلوب الأمة، ونسخت الشريعة ضابطاً لحياتها، وجاء الاستعمار مفرقاً بسلطته وفتنته، وقوى السلطان القطري بوسائله المادية مهيمنا على المجتمع المحلي محيطا بحدوده، وتميز الشعب القطري فخوراً بخصوصياته غيوراً في وجه ما يجانبه ــ عندها لم تعد دار الاسلام الا بقية من واقع الاخوة في نفوس المؤمنين، وخاطر الحنين الى الماضي والحلم بالمستقبل.

ج) الأمة والدولة القطرية في أوروبا (مقارنة):

كان انتشار الدول القطرية عند المسلمين انحطاطاً عن مثلهم الدينية، بحكم الغفلة المتمادية، وبثقل الواقع الفاتن من اتساع رقعة دار الاسلام، أو غزو العوامل الدخيلة العادية عليها. ويكاد التاريخ الاوروبي يحكي قصة موازية ــ سوى أنهم لم يتعرضوا لفتنة من تلقاء الواقع بقدر ما اضمحلت عندهم قيم الوحدة ــ لا بعلة الغفلة بل كفراً بالأصول الدينية الجامعة. واذا كان للمسلمين أمل متاب، وصحوة بما عندهم من كتاب محفوظ، فالغربيون قد أحدثوا بثورتهم اللادينية حدثاً باقياً في التاريخ.

وقد ظل غالب الاوروبيين بأثر المسيحية لبضعة عشر قرناً يرون الأمثل في القومية والحضارة لدولة العالمية. وكانت هذه المثل تتجسد في الامبراطورية أحياناً، أو تلطف واقع الملكيات القومية والقطرية. ثم بدأ الشعور القومي يجنح من العام الى الخاص، يوازي تركيز الخصوصية المحلية للسلطان، ويرسخ الدولة القومية القطرية التي سادت أوروبا الحديثة.

أما الدولة القطرية، فان انهيار النظام العالمي القديم قد مهد لنظريات السلطة ذات السيادة المطلقة في الحدود الاقليمية المعلومة (ماكيافلي). وبرزت هذه السيادة في وجه دعاوي الامبراطورية، أو البابوية من الخارج، وفي وجه الكنيسة أو الاقطاعية من الداخل. وجوزت تلك النظريات للملك والامير ان يكون مطلقاً، ولكن تطور الفكر السياسي أخذ ينسب السيادة للشعب بأطروحات ليبرالية لصالح الافراد (لوك ومن بعده من النفعيين والراديكاليين) أو جماعية لصالح الارادة العامة (روسو) أو تاريخية مجتمعة محافظة (هيجل)، أو اشتراكية مادية ضد الدولة (الشيوعيون والفوضويون)، أو نحو ذلك...

وأما القومية فقد مهد لها التحيز الاقليمي للدولة، وتركيز ذلك المحور سياسياً واقتصادياً، وبروز عاطفة ولاء مشترك يملأ فراغ الدين، وميل نظريات السيادة المضطرد نحو الشعب. هكذا نشأ الشعور بالخصوص القومي وتميزت اللغة القومية عن اللغة العالمية (اللاتينية) وبرزت آدابها الخاصة، وأخذ التاريخ القومي يعزز تلك الخصوصية بالأوهام والحقائق، وظهر الشعور القومي بالفخر على العالمين وبالرسالة القومية الخاصة. هكذا اشتعلت القومية في انجلترا في القرن السابع عشر لتمتد الى امريكا وفرنسا في الثامن عشر، وينشرها نابليون في أوروبا حتى طبقت أوروبا كلها عند القرن التاسع عشر.

وبرغم سيادة الدولة القومية القطرية، وما حققته في صعيد المصالح القومية المادية ــ غناء واستعلاء، فقد أخذت أوروبا أخيراً تخفف من غلواء هذا النمط الدولي. ولعله أثر من التراث الحضاري المشترك، وتطور نظري نحو آفاق انسانية، واعتبار بويلات الصراع القومي وانحسار المد الاوروبي. فعلى قاعدة القانون الدولي قام نظام دولي أوروبي معروف لم يتجاوز بالطبع الدولة القطرية، ولكنه يضارع بعض ما عهد المسلمون في دار الاسلام.

د) العرب: من الوحدة الخارجية الى التعدد الداخلي:

خرجت الأقطار العربية من ادارة الخلافة العثمانية أو نفوذها، ثم خرج غالبها باستقلاله السياسي من الادارة أو النفوذ الاستعماري. وقد كان الخروج الاول ذريعة للقومية العربية، لأنه نوع استقلال عن الهوية والرابطة الدينية العامة باسم رابطة قومية خاصة. ولم يكن ذلك من قبيل ما جرى في أوروبا، لأنه لم يكن ثمرة لمثل التطور النظري والمادي الذي وقع في أوروبا ونشأت عنه الدولة القومية القطرية. سوى ان الامر يمت ببعض الصلة للتجربة والعامل الاوروبي. أما التجربة فقد انفعل بعض المسلمين وكثير من النصارى العرب بتاريخ أوروبا وجنوحه عن الدين والانتماء الديني، وحسبوا أن تجربة أوروبا عبرة مطلقة ــ وهكذا كانت ترى أوروبا نفسها مركز اشعاع ومثال هداية للعالم قاطبة. وأما العامل فمعروف مدى الكيد الأوروبي للرابطة العثمانية عداء في الحرب أو طمعاً في الوراثة من خلال الدعاية والعملاء، أو الاتصال السياسي، أو التحريض والتغرير الدبلوماسي، ومعروف ما دون ذلك من غزو ثقافي، مثاله في الغزوة النابليونية في مصر، أو الماسونية في دار الخلافة، أو الحركة القومية في الشام. ومهما يكن فان الموقف العقائدي القومي من الوحدة الاسلامية العثمانية ما كان ليبلغ ما بلغت القومية الاوروبية لما قدمنا من فارق في التطور التاريخي، ولأثر العقيدة الدينية الاسلامية التي لم تنخر فيها اللادينية، والتي ظلت توحي بتوجهات انتماء عالمي استدراكاً لسقوط الخلافة، ولأن الخلاف مع العثمانيين لم يمس الا طائفة من العرب.

ولم يقدر أن يخرج العرب من العثمانيين ليحققوا وحدة على صعيد قومي ولو دون الابعاد السابقة. بل مني العرب باقتحام الاستعمار للفراغ الذي خلفه العثمانيون. وصاغ الاستعمار قسمة نفوذه وحدود ولاياته من الواقع المحلي التاريخي الذي كان أساس اللامركزية الادارية من قبل، وكرس تلك القسمة

لأنه الغي فيها مصالحه العاجلة والآجلة، لا سيما تمهيد الساحة للاستعمار الصهيوني وقطع العرب بعضهم عن بعض وعن المسلمين من حولهم.

وعندما استيقظت دواعي الاستجابة للتحدي الاستعماري، اتخذت حركة التحرير وجوهاً يمكن أن تميز فيها تيارات عدة ناشئة عن اختلاط أثر التراث بالغزو الثقافي الاوروبي، وكان الغالب عليها التيار الوطني الذي يحذو بكفاح الاستقلال حذو النمط الأوروبي للدولة المستقلة، ولربما انفعل الوطنيون بتراثهم الديني لاستشعار الهوية المتميزة، ولربما وظفوا رموز الدين في دعايتهم الاستقلالية لتعبئة طاقات الكفاح ضد الأجنبي الكافر. فالاسلام هنا كان عنصراً لتعريف الذاتية الوطنية وتأكيد المجانبة وتأجيج المجاهدة الوطنية. ويمكن أن ينسب المرء قوة العامل الاسلامي بشدة الحاجة اليه حين تكون المجاهدة قاسية. والشمال الافريقي كله خير مثال لذلك، لا سيما في الجزائر، حيث بلغت محاولات التذويب والفرنسة وسياسات الكبت والبطش اقصى ما بلغت. لكن أصداء الاسلام كانت تسمع حتى في أدبيات الحركة الوطنية السودانية ــ على ضعف الرصيد العربي الاسلامي بالسودان. وبين هذا وذاك ما هو معلوم من شعار الاسلام في الثورة المصرية، وخاصة في الحزب الوطني، وفي ثورة فلسطين واليمن الجنوبي، وفي دور العلماء في الثورة السورية.

وهذا التوظيف المحدود للاسلام ــ بكونه مميزاً ومعبئاً ليس الا ــ معروف كذلك في الكفاح الوطني خارج العالم العربي، وفي الدول الآسيوية كايران وأفغانستان وفي باكستان خاصة خشية اغراق المسلمين في القومية الهندية. وهذه المحدودية تظهر في ان الشعار يطرح تماماً بعد الاستقلال، فمهما احترقت أجساد المسلمين في نار الجهاد الوطني، فان الذي يفوز بمائدة الاستقلال حين تنضج هم الوطنيون وحدهم. وقد لا يكون المسلمون الا عامة، اما ما كان منهم من قيادي فيغلب أن يعزل من الساحة بعد الاستقلال. ولذلك لم يكن للاسلام دور في التأثير الوحدوي على الدولة القطرية المستقلة.

ولئن كانت تيارات التحرر الوطني في العالم العربي قد اتخذت من بعد في الحكم منحىً علمانياً خالصاً، فانها لم تبلغ بالعلمنة ما بلغ الاتراك الجدد بعزل دار الخلافة. سوى أنها قد ركنت للوطنية أساساً للدولة ولم تحفل كثيراً بالوحدة. بل باعدت بين الدول العربية بمفارقة النظام الشرعي وتطوير نظم قانونية ذاتية للقطر (مثال ذلك في حزب الوفد بمصر والحزب الدستوري بتونس).

وقد سلمت بعض بلاد الجزيرة العربية من الغزو ومن العلمنة الرسمية، ولم يكن قيامها بحدود الا لدواع فرضتها محاصرات استعمارية أو ظروف تاريخية. لكن استقلالية المذهب الديني الخاص لبعض هذه الدول، ركزت مغزى الحدود الوطنية المميزة، وجاء التطور ليضفي خصوصية محلية لنظام الحكم تعسر ادراجه في كيان أكبر.

ولعل أعظم ما في نظم الحكم العربية مما يمكن للدولة القطرية، ان غالب النظم السلطانية فردية في آخرة الحساب، والفرد عرضة لشهوة السلطة المطلقة بغير شريك، والوحدة تطرح معادلات الشراكة أو النزول عن السلطة ــ كيف وهو يبخل بذلك على شعبه.

ومهما يكن، فان الدولة القطرية وان ربت بعض العصبية القومية وغيره قطرية، لم تؤد الى قطيعة بين الشعوب، كما حدث في أوروبا. ويرصد التاريخ العربي المعاصر محاولات شتى للوحدة لا يضاهيها في الارض شيء عدداً. وذلك دليل على أن الشعوب تواقة الى الوحدة بقوميتها ودينها. فقد حاولت ليبيا محاولات مع خمس دول عربية، ومصر مع أربع، وسوريا مع أربع أو أكثر، وما من دولة عربية مشرقية أو مغربية الا جربت ولو وحدة جزئية.

مذاهـــب الصحـــوة ومواقفهـــا

أ) عطاء الصحوة الفقهي في مسألة القطرية:

اذا كانت الصحوة تستمد بعض كسبها من الرصيد المنقول لتضيف اليه بكسب اجتهادي متجدد، فان التراث الفقهي الاسلامي ــ على ثرائه بوجوه أخرى ــ يفتقر لمعالجات أصولية اجتهادية لمسألة القطرية. ذلك ان الفقه السياسي عامة في الاسلام قد اضمحل مبكراً بينما كانت وجوه الفقه الاخرى تزدهر، وقبل أن يطبق الجمود الشامل على الفقه كله. ولعل بؤس الفقه السياسي يعود الى الفتنة السياسية المبكرة التي خرجت بالسياسة من نيات الدين وضوابط الشرع، وباعدت ما بين الفقهاء والسلطان، هكذا تضاءل العمل الايماني في السياسة، وطغى العمل الاهوائي المنبعث بشهوة السلطة وحمية العصبية وصراع القوة، واذا ضمر العمل الشرعي ضمر العلم، وغفل الساسة عن تحري حكم الدين وزهد الفقهاء في تعرف أقضية الواقع السياسي وعلاجها.

لكن الفقه كان قد آل الى جمود حين ظهرت في الواقع ظاهرة تعدد الدول في دار الاسلام. وظل الفقه ينقل في كتب الاحكام السلطانية ما استقر من وجوب وحدة الامامة الا بعض المحاولات لاستيعاب ظاهرة تعدد الأئمة وتأصيلها على ضرورة تباعد الاقاليم. وكما أغفل الفقهاء واقع المفارقة التي حدثت أحياناً بين الامامة والأمارة أو السلطنة وكادت تصحب مفارقة علمانية، اغفلوا أيضاً قيام ولايات مستقلة فعلياً، واستصحبوا ان الخلافة واحدة حتى سقطت جميعاً.

ويبقى ان أصول القرآن والسنة منذ دولة المدينة كانت تعالج قيام دولة اقليمية لا تطابق حدودها حدود الملة، وطرحت قضايا الموالاة والنصرة والهجرة في هذا السياق. ثم تطرق الفقه لقضايا المحلية بصدد تعدد مذاهب الفقه وقاعدة الاجماع المحلي، وبصدد توزيع الزكاة ونحو ذلك من الاحكام. وكُفي الفقهاء ان يوغلوا في الاشكالات التي قد تنشأ بين الخاص والعام المحلي بسيادة دار الاسلام، التي لم تعرف الحدود الا بين السلاطين المارقين من الحكم الشرعي تقريباً من حيث أصل ولايتهم ولو التزموها فيما وراء ذلك. ولعل عيب شرعية الولاية هو الداعي لأن يهمل الفقهاء عمداً هذا الواقع، كما أهمل لأجل ذلك دور ولي الأمر في أصول الاحكام، والقرآن يقرره.

فالصحوة قد بدأت برصيد قليل، لكنها لم تضف اليه كثيراً، بالرغم من أن قضية العموم والخصوص في الدولة مطروحة بسفور في الواقع الدولي الراهن بل في الواقع المباشر في البيئة السياسية التي نشأت فيها الصحوة.

ولعل مرد ذلك الى أن الصحوة الاولى في العالم العربي قد قادها علماء لم يطلعوا كثيراً على الرصيد الفكري والواقع السياسي الدولي، ليطرقوا قضية الدولة القطرية التي أثارها التاريخ الغربي.

ولعل السبب الآخر هو ان الصحوة لم تشهد مثار هذه القضية في التاريخ العربي الحاضر ـ فهي لم تكن قد ظهرت أيام الخروج من العثمانيين، ولم تكن قد اشتدت أيام الخروج من الاستعمار.

ولكنها شهدت حين النهضة الوطنية والتجربة القطرية الغربية ومحاولات العرب لاستدراكها بمشروعات وحدوية واطروحات قومية. وسنفصل القول بعض الشيء في مواقف الصحوة ازاء ذلك. لكن يجدر ان نتذكر أن الصحوة، لعهد قريب، قد كانت تطرح الاسلام طرحاً عمومياً أصولياً. وبدهي أن تبدأ الصحوة بالعموم، فأول الدعوة هو دائماً تذكير وعودة وتسليم بالأصول، والمجادلة كانت عندئذٍ تدور حول كليات شمول الدين للدولة والاقتصاد والحياة العامة، وجدواه في مناخ ثقافي مادي يسوده التطلع لمقاصد نهضوية دنيوية. ولذلك كان فكر الصحوة يعمم ولا يفصل في مسألة القطرية والوحدة، وفي كل المسائل المتعلقة بالحكم والاقتصاد ـ الا أن يكافح المادية العلمانية، ويقرر مجملات في نظام الاسلام السياسي والاقتصادي، ويعزز نظرية الاستقلال والكفاح ضد الاستعمار السياسي والثقافي.

اما في قضية الكفاح الوطني والاستقلال، فقد أسهم فكر الصحوة عموماً بأكبر نصيب، لأنه ركز مفهومات الهوية العقدية والتاريخية المميزة. واما في قضية القطرية ـ التي انتهى اليها ذلك الكفاح ـ فلا يعمل هذا الكاتب معالجات تذكر، الا كلمات عامة للشيخ حسن البنا في تعريف الوطنية بما يحقق الولاء القطري لمدى عادل من الحب والحنين والعز والولاء، دون اخلال الولاء للملة (الرسائل الثلاث). وحيثما اشتدت الدعوة الوطنية التي تتخذ الدولة القطرية كياناً خالداً مطلقاً، أو قويت الدعوة القومية تتجاوز القطر الى العروبة، كان فكر الصحوة ينشغل بمكافحة المضامين التي تضر بالولاء الاممي عن تقديم البديل النظري المتوازن. فتقديم البدائل، كما قدمنا، مرحلة ما كانت الصحوة قد بلغتها، وحتى حين نضجت الصحوة حال المناخ السياسي القهري دون الحرية التي هي شرط النشأة والحياة والتطور لكل طرح فكري مفصل منزل على الواقع. فالقهر يشغل الصحوة بأصل وجودها، ويصرفها عما وراء ذلك، ويحرمها من الحوار الداخلي والخارجي اللازمين.

ففكر الصحوة ـ في مواجهة نظم تحمل فكر الوطنية والقومية بمضامين كائدة للاسلام، وتجسد ذلك بمجمل سياسات كائدة لحركة الصحوة كبتاً واضطهاداً ـ يجنح بالضرورة لمواقف المقاومة والمدافعة والاعتصام بأطراف الاصول والثبات عليها. ولذلك نشأ وشاع فكر سيد قطب (الظلال والمعالم)، الذي يستنكر اتخاذ الوطن وثناً والقومية عصبية، ويجرد مفهومات الحاكمية والتوحيد فوق اعتبارات الحدود والمصالح الواقع، ويسوق الاحكام نحو أطرافها المطلقة.

ويمكن على سبيل المقارنة أن نلاحظ مذاهب الصحوة في القارة الهندية، حيث طرح أمامها بوجه حاد أشكال القومية الهندية المنذرة باغراق المسلمين واحتوائهم، وخيار التمايز الحضاري ثم القطري. فقد عالج المودودي مثلاً قضايا التميز القومي بتفصيل، مهتدياً بثقافته الغربية وحاجات واقعه (القومية والاسلام)، كما عالج قضايا الدولة القطرية بعد قيام باكستان وعلاقاتها بالمسلمين غير المهاجرين ودول العالم الاسلامي (الدستور الاسلامي).

ويمكن كذلك أن نرى كيف تطورت الاحوال بفكر الصحوة، بعد الدعوة العامة، الى البرامج المنزلة على الواقع في مناخ كأثر حرية، وكيف أخذت الحركة الاسلامية في تونس والسودان مثلاً تعالج قضايا القطرية والعالمية اعتباراً بالأدب الغربي المشاع في هذه المواقع، ومجابهة للحاجات السياسية التي طرحتها المرحلة.

ب) جدال الصحوة للوحدوية القومية والقطرية الوطنية:

حين ثار العرب وأثيروا ضد العثمانيين، كان العالم الاسلامي يشهد المفصل التاريخي بين الصحوة الاسلامية الماضية والحاضرة. وقد كانت الصحوة الماضية رد فعل مباشراً للغزو الاستعماري، صادمته غالباً بالجهاد ـ عبر العالم الاسلامي كله. وفي العالم العربي قامت حركة المهدية السودانية ـ كما قامت حركات جهاد اسلامية في غرب افريقيا وشرقها وشمالها ضد الاستعمار. وخرجت المهدية بوضوح على حجة الخلافة العثمانية التي تذرع بها الاستعمار، ولكنها خرجت بحجة اسلامية عالمية ليست للسودان ولا للعرب، وهكذا حاولت المهدية أن تتسع عالمياً نحو البلاد العربية والافريقية. وقد كان للصحوة الاسلامية الماضية بعد فكري حمله جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وتلاميذهما وبعض شيوخ الدين في الشام. وهذا الفكر كان يدعو لاصلاح الرابطة الاسلامية القائمة، ويتجاوب مع العالم الاسلامي ويتطلع لوحدته.

أما الشام وما جاورها، فقد احتد الخلاف مع العثمانيين، واتخذ منحنى انفصالياً وقومياً في بعض وجوهه. وحملت القومية منذئذ بذرة اتجاه للانقطاع عن الرابطة الاسلامية، بل بذرة تجرد عن الدين في الحياة العامة، من حيث هو قاعدة انتماء أو شريعة سلوك سياسي. وكان الفكر القومي يجنح نحو المذاهب والانماط السياسية الغربية، ومن ثم لم تجد الثورة العربية على العثمانيين فضلاً عن دعاتها القوميين، الا تقويماً سلبياً عند فكر الصحوة.

ثم تطور الفكر القومي بعد ذلك في اتجاهين، بسبب اخفاقه في تجديد وحدة قومية، وبسبب طوارىء أخرى في المجال الفكري والسياسي. فاتجاه نحا به منحى يسارياً حتى يضيف اليه مضموناً أشبه بمكافحة العدوان الغربي الصهيوني والامبريالي، وافعل في تحريك الواقع بقواه الجذرية نحو الوحدة التي عجز عن تحقيقها دعاة العاطفة القومية. أما الاتجاه الآخر فلم يعن بالمنهج الفكري الموضوعي، وانما هو نظام حاكم أضاف الى القومية قوة سياسية، واتخذ الشعار رمزاً للقوة السياسية الدافعة. ولما كان كلا الاتجاهين يحمل عناصر علمانية، وبعمله ساسة تورطوا في عداء لحركة الصحوة وعدوان عليها، من حيث هي تحد فكري وسياسي، فان فكر الصحوة بغالبه قد حاربهما كذلك بموقف فكري مجانب، يفند أصول الدعوة القومية، ويتهم أغراضها، ويفضح اخفاقاتها (وانسحب ذات الموقف على الاشتراكية العربية أيضاً). وقد اتسعت المناظرة بين دعاة القومية ودعاة الاسلام، حتى ملأت الساحة الاعلامية والأدبية.

لولا ان انحسار الفكر القومي، وتعثر مشروعات التوحيد القومي، وتعاظم الصحوة الاسلامية ـ قد انتهت الى ظهور اطروحات قومية فكرية وسياسية تؤكد على العنصر والعامل الاسلامي دافعاً وهادياً للقومية. ولم يستجب فكر الصحوة بوجه واسع لاستقبال هذه المبادرة التوفيقية، ولم تتقدم هي كثيراً سواء في الجانب النظري أو السياسي (ليبيا).

ولم تكن المناظرة في غالب البلاد العربية الافريقية بين الاسلام والقومية، والعروبة في افريقيا غالباً لم تتخذ منحى لا دينياً أو شعوبياً. وانما كانت المناظرة مع الحركات الوطنية التي انفعلت أيضا بنمط الدولة القطرية الاوروبية، وأرادت أن تؤسس عليه نظرية قومية قطرية، وحمية وطنية للأرض المحدودة. وقياسا على الغرب، ظهرت اتجاهات لمحلية اللغة أو اللهجة، ولكتابة التاريخ بما يعزز الفخار بخصوصياته المزعومة والحقيقية، ولتأكيد الغيرة الوطنية، والدور الوطني الخاص في رسالته العالمية. ظهرت مثل هذه التيارات بشدة في مصر، منشدة الى التاريخ الفرعوني أو الى الانتساب الاوروبي، وظهر مثلها في السودان ـ عن نزعة افريقية وايحاء غربي، وفي دول الشمال الافريقي عن ثقافة فرنسية.

وتصدت الصحوة للعصبية الوطنية لما لاحظت فيها من مضامين علمانية وانحيازات لقيم غربية، ولما قدرت في مآلها من عصبية منقطعة عن الأمة. ومعروف ما حرر كتاب الصحوة ضد التوجهات المصرية المجافية للعروبة والاسلام، والتي عبر عنها أمثال لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى ومن على شاكلتهم.

ج) مواقف الصحوة السياسية من مشروعات الوحدة:

مهما كانت الصحوة تؤمن بمثال الوحدة، فانها لم تطرح ولم تدفع مشروعاً وحدوياً بعينه، لأنها كما تقدم ما زالت أقرب الى مرحلة التنظير والمبادىء منها الى مرحلة التنزيل والبرامج،

ولأنها في الصعيد السياسي خاصة ما تزال حريتها منقوصة ووقعها محدود. ولكنها اضطرت لأن تتخذ موقفاً سياسياً من مشروعات للوحدة أو الاستقلال القطري بحسبانها قوة سياسية في الساحة.

ويمكن اجمالا أن نقرر أنها عارضت أغلب مشروعات الوحدة، أو لم تدعمها بوجه ايجابي. وكان مرد ذلك غالباً لأنها رأت في مغزى الوحدة ـ لا تحقيقاً جزئياً لأحلامها في وحدة الامة، ولا تعزيزاً للعروبة التي يرجى أن تعزز الاسلام، بل تطوراً يتهدد الحركة الاسلامية، ويسد عليها أبواب الحرية.

وهكذا عارضت الحركة الاسلامية مشروع وحدة وادي النيل أيام استقلال السودان، لأنه بدا مشروعاً لتعدية اجراءات الاضطهاد التي فرضها النظام الناصري على الحركة الاسلامية المصرية الى السودان. وبالرغم من أن الحركة الاسلامية السودانية تغذت بمدد من مصر، ونشأت من أوساط اتحادية في السودان، الا أنها دعت أخيراً للاستقلال عن مصر وبريطانيا ومالت مع سائر دعاة الاستقلال. وقد اضطرت الحركة الاسلامية السورية ان ترحب بوحدة سوريا ومصر في الجمهورية العربية المتحدة، وهذا الكاتب يعلم أنها فعلت ذلك كارهة، والكل يعلم أنها نعمت بحركة الانفصال عن الجمهورية من بعد، لأنها حسبت فيها حريتها. وكذلك قاومت الحركة الاسلامية اليمنية سراً توحيد اليمن لمصلحة دينها وحريتها، كما قاومها الطرفان سراً لمصالح مذاهبية. ولا نسمع لحركة الصحوة تأييداً لمشروعات القيادة الليبية الوحدوية المشهورة.

وهكذا تصبح النظم الاحادية المطلقة أكبر عائق لمشروعات الوحدة. فالمتمعون فيها بالسلطة لايحبون الا شركة هم فيها غالبون، والحركات الاسلامية لا تريد أن تمتد اليها يد الفتنة والقهر، والقيادات اليسارية كذلك، والقيادات الوطنية العلمانية ليست حريصة على وحدة قد تثقلهم بكيان غير متحضر، أو يصبح عالة عليهم في الاقتصاد. فلم يبق للوحدة الا الحرية طريقاً، والشعوب أداة.

د) مغزي الصحوة الوحدوي:

أياً ما كانت مذاهب الصحوة ومواقفها من مشروعات الوحدة المعنية، فان المغزى العام لنشأة الصحوة وتطورها يصب قطعاً في اتجاه الوحدة وتجاوز القطرية.

فالصحوة ذاتها ظاهرة وراء الحدود. فهي بمضمونها الاسلامي ظاهرة مثالية دينية، والدين من عند المطلق لا يعرف حدود الزمان أو المكان أو الجنس أو الطبقة، فالمسلمون منشدون أبداً نحو محور الأمة الواحد، من ايمانهم بوحدة الاله ووحدة المبتدا والمصير الانساني، ووحدة مغزى الحياة تكليفاً وابتلاءً من الله وعبادة وجزاءً على العبد، ووحدة برنامجها شريعة، ووحدة حركتها أخوة ومشاركة في العلم والمال والسلطة.

والصحوة بعد ايمانها بالوحدة الدينية ترجع غالباً الى وحدة تاريخية تصب روافدها في كل الأقطار. فمن مصر انطلقت دعوات الصحوة ممثلة في حركة الاخوان المسلمين وفي الأدب الاسلامي المتجدد. وبأثر الدراسة في مصر أو الاطلاع على المنشورات فيها أو الاعتبار والانفعال بما يجري فيها، ترددت أصداء الصحوة وتجاوبت حركاتها في العالم العربي على شيء من التراخي منذ منتصف القرن.

ولعل الصحوة اليوم هي أكبر حركة فكرية شعبية عبرت الحدود، وشملت الاقطار، وشكلت قاعدة وحدة شعورية وفكرية ــ تتجاوب للأحداث القطرية، وتشترك على أدب واحد، ويتعارف فيها الاشخاص في أقطار واسعة. ومهما كانت الحركات اليسارية والقومية، أو تبادل الكتاب والاعلام العربي، أو انتشار التعليم والقانون والسينما المصرية والسياحة اليها، فلعل المغزى الوحدوي للصحوة هو أكبر عامل واحد يقرب الشباب والشعوب العربية اليوم بعد الدين واللغة. أما الآلام والآمال المشتركة، فهي دواع ولكن لا يحملها ويعبىء بها اليوم عامل شعبي منظم مثل الصحوة ــ ويمكن الزعم بأن الصحوة هي الناظم الخاص الذي يصل مغرب العالم العربي بمشرقه، وكان للمغرب بجنوح وطني يساري أو غربي، وبغياب أي فكر قومي عربي يذكر، ان يتباعد جداً من المشرق برغم أشكال الجامعة العربية.

ويمكن أن نورد في آثار الصحوه الوحدوية انها كافحت وقضت تقريباً على خطر الفكر القطري الانفصالي في بعض الاقطار، لا سيما مصر والسودان، حيث المصرنة المتفرعنة والسودنية المتأفرقة تنزعان نحو التميز والانعزال. وفي وقت كانت اليمن منعزلة معتزة بخصوصيتها وقبل قيام الجمهورية ودخول اليمن في الساحة العربية، كانت الصحوة الاسلامية متمثلة في ثورة آل الوزير التحاماً مباشراً مع الصحوة في مصر.

هـ) تنظيم الصحوة بين الوحدة والقطرية:

لئن كان الاسلام عالمي الوجهة، ولئن كانت الصحوة عربية المدى بل هي أوسع، فانه حركات الصحوة يمكن أن تشكل شبكة تنظيمية موحدة ذات مغزي خاص لمآلات الوحدة العربية، وفي العالم العربي تنظيمات قومية ــ كالبعث والقوميين العرب، وأخرى متفرعة في جملة أقطار كحزب التحرير، ولكنها ليست ذات شأن. وفيه حركات شيوعية لكنها منجذبة الى محور خارج العالم العربي. أما الأحزاب الوطنية فانها لا تعبر الحدود الا ضئيلاً.

وتبقى التنظيمات الاسلامية ــ التي تحمل جملة أسماء ــ ويشيع اجمالا نسبتها الى الاخوان المسلمين، أوسع شبكة يمكن نصبها لربط الشعوب العربية اليوم. وبالفعل كان الاخوان المسلمون قديماً قد انتشروا في البلاد المجاورة لمصر، وانتشر أفرادهم ونشأت تنظيمات فرعية تابعة لهم، فكان تنظيمهم عربياً في مداه، وان لم يبلغ أطراف العالم العربي عندئذ. ثم طرأت عليهم ظروف الاضطهاد التي كبتت المحور وقطعت أسبابه، ولكن تطورات حضارية مختلفة حملت دعوة الاسلام نحو

التعاظم والاتساع، وأصبح الاسم يشير الى ظاهرة عربية شاملة، دون أن يحيط بها تنظيم واحد. ويسمع عن تنظيم عالمي للاخوان المسلمين، ولكنه أقرب الى أن يكون رمزاً واملا، فهي في الواقع تنظيمات قطرية لا تصلها رابطة عضوية أو امارة هرمية موحدة، ولا تنعقد بينها معاملات وثيقة أو تؤدي وظائف مشتركة ـ الا عاطفة الانتماء ورمزية القيادة والاسم الواحد. بل ان الجاليات الاخوانية القطرية التي تقيم في قطر واحد، كثيراً ما تتمايز بتنظيماتها. ثم ان الحركات الاسلامية في بعض الاقطار من كثافة تفاعلها مع الواقع القطري، ومن منهجيتها الواقعية، تستقل صراحة باسمها وتنظيمها، ولا تعترف الا بالانتساب الاسلامي العام لحركة الصحوة في الأمة. وهذه الحركات ـ كالحركة السودانية والتونسية وغيرها في أطراف العالم العربي ـ تتخذ نظرية فقهية تنصب الوحدة غاية، والفاعلية القطرية طريقاً لازماً اليها، قياساً على عالمية رسالة النبي (صلعم) ومحلية منهجه المتدرج في بسط الدعوة قدماً من العشيرة، الى أم القرى ومن حولها والى العرب كافة، وبسط الدولة من المدينة الى الجزيرة، ثم الى مخاطبة الذين يحيطون بدار الاسلام ومجاهدة الذين يلونها، ومن ذلك نحو العالم توجهاً حققه الخلفاء.

ومهما كان اتجاه الاسلاميين نحو وحدة الصف الاسلامي، فان جواذب الواقع وفواصل القطرية لا تمكنهم من تحقيق المثال. وكل ما يتصور من مؤامرة اسلامية واحدة في العالم، ليست الا من نوع الاوهام التي ترى وراء أحداث المنطقة مؤامرة ـ مركزية صهيونية أو امبريالية ـ وما هناك الا اتساق حركة الاسلام الصادرة تلقاءً عن دين واحد في وجه اتساق العدوان الامبريالي، ثم ما في ذلك الا وحي الفطرة بالقوة الخفية الجامعة ـ يد الله التي تتحكم وحدها في مجمع الاسباب والاحداث الظاهرة، ووحي الخوف والقصور الذي ينقطع عن الله ويبحث عن السر الناظم للكون من دونه.

نحو أصول فقهية للوحدة والقطرية

أ) المعادلــة التوحيديــة:

دين التوحيد هو ـ أصل جمع الشتات وتوازن المتقابلات. فالحرية قيمة ضرورية للتدين، بغيرها لا تنعتق طاقات الايمان الحرة ولا تبلغ غايتها في الابداع والعطاء الفعال. والوحدة قيمة لازمة أيضاً، بغيرها لا تجتمع وتنتظم الطاقات لتبلغ اقداراً مقدرة من الكسب الديني. وعلى قاعدة المعادلة الدينية تقوم العلاقة بين الفرد الحر والجماعة المنتظمة، توحدهما العقيدة غاية والعبادة منهجا والشريعة مرجعاً. وعلى مثل تلك المعادلة تتوحد في الاسلام كل المفارقات الأعلى التي يبتلى بها الانسان بسبب وجوده الطبيعي ـ (كالقبائل في عهد الرسول (صلعم)، أو كسبه التاريخي (المهاجرين والانصار) أو موقعه الوطني (كمؤمني المدينة دون سائر المؤمنين).

فالدين يحفظ المعادلة دون أن يسحق احد طرفيها. وقد يكون مغزاه التاريخي لأول الأمر توحيدياً، لأنه يلغي الواقع الجاهلي المخاطب جانحاً بالظواهر نحو المشاكسة ــ مؤسساً في مواقفه على عقيدة اشراكية لا توحيدية. فالعرق أو الوطن أو التاريخ المشترك قد يغري أهله بالعصبية، ويقطعهم عن سواهم، وقد تبقي بعد الاسلام بقية جاهلية تفتن بالشقاق، الا أن يتدارك المسلمون أمرهم اعتصاماً بتمام التوحيد. فالرسول (صلعم) لم يلغ القبلية ولم ينكر رابطة الهجرة أو النصرة، ولم يهمل واقع الحدود والوطن، ولكنه رقي بهذا كله تطوراً نحو محور أعلى ومصلحة أكبر لأهل الملة. ومتى اعتدل الامر، وعرفت الموازنات والجمع بينها، والاولويات والحكم فيها عند التعارض، فان الولاء مشروع للأدنى ثم للأعلى: للاسرة ــ وللجيرة، وللقول وللوطن وللجماعة وللجيل وللأمة الواسعة عبر الارض والتاريخ، كل ذلك في اطار الحق والعدل ــ محكوماً بالولاء لله الأكبر ومضبوطاً بشرعه الاعلى. (انظر الآيات ٦٢ البقرة، ١٠٣ آل عمران، ١٣٥ النساء، ٧٢ الانفال، ١١٧ التوبة، ٥١ ــ ٥٢ المؤمنون ٨ ــ ١٣، الحجرات، ونحوها. وانظر الأحاديث في فضل شتى القبائل والأقوام والمحال والقرون ثم في فضل الأمة ومعاني وحدتها).

فما دام الواقع يشتمل على خصوصيات من طبيعة الاشياء والمجتمعات، فان التدين يتنزل عليها خصوصاً ليصوب خطابه ويعين تكاليفه ويحقق فاعليته. فالاقاليم اذا تباعدت حتى تؤطر الانسان في وطنه، يمكن أن تكون قاعدة لدعوة الدين، تتنزل على ظروف الارض وتعبىء تعلقات أهلها بها، فتوحدها مع الدين ــ وحتى يصبح مثلا الدفاع عن الديار دفاعاً عن الدين، والأقوام اذا تمايزوا بخصائص خاطبتهم الرسالة بلغتهم، ووعظتهم بتاريخهم، وسخرت رابطتهم لعبادة الله، وكلفتهم بدور في اقامة الدين يناسب ما آتاهم الله والفئات الاجتماعية اذا تفاوتت حظوظها يبتلون بما أوتوا ويكلفون حسب وسعهم ليقوموا على ثغور الحياة الدينية التي تليهم ... الخ.

ولكن هذه المفارقات الطبيعية في الوجود المادي والاجتماعي انما هي ظروف ابتلاء، فكما يمكن أن تكون فرص عبادة خاصة، يمكن أن تكون صروف فتنة تحتكر نظر الانسان وهمه في حصار الطبيعة المحلي أو القومي أو الاجتماعي، فتحول العلاقة الى عصبية وطنية أو قومية أو تاريخية أو طبقية أو طائفية، لقطع المرء عن كل تعلق أرحب وأعلى، فيغدو الحق عنده نسبياً الى هواه المحدود، والمصلحة في المنفعة المحصورة، والصلة بما وراء ذلك، صراعاً وطغياناً مطلقاً. ومن هنا يدخل الايمان لفتح آفاق الأزل يوسع دائرة الزمان ــ من عاجلة الدنيا نحو آجلة الآخرة، ودائرة المكان من الاقليم المباشر نحو الارض جمعاء، ودائرة الوجود البشري من القوم نحو الانسانية. ويعبىء الدين فاعلياته في الاطر المخصوصة ليجمعها في الابعاد العامة للوحدة، ويقيم الموازنة بحيث لا تلتمس الوحدة على حساب الحرية في طمس الخصوصيات فتضعف الفعالية، ولا تلتمس الحرية والفاعلية والعمق في اهدار النظام والقدر والمدى، بل تتحقق المصالح جميعاً بأبلغ كيف وكم.

فالدين يجعل الامة قاطبة، أو دار الاسلام قاعدة للولاء الديني الاعلى، ثم يقيم الدولة في أوسع رقعة تتيسر من أرض الامة، ثم ينصب عليها مركز سلطان موحداً وامارة كبري. على أن تظل الدولة

غير منغلقة عن الأمة، بل موصولة بالتناصر ومفتوحة بالاستقبال، الا ما تتحفظ في ذلك لصون كيانها وعهدها. وعلى أن تقدر قدر مراكز الولاء الأدنى والأخص من أقاليمها أو أقوامها أو جماعاتها، وتعدل بين حقها وحق مكوناتها، فالدولة القطرية اذاً كيان أولي ـ الا أنه قد يشتمل على كيانات فرعية لا مركزية، ولكنها ينبغي أن تتجه نحو دولة أوسع قطراً وأشمل قوماً. وليست الدولة القطرية بضرورة مرحلية يتربص بها طور تستأصل فيه وتذوب في دولة الأمة، وانما يستصحب أصلها ـ كما يستصحب الفرد في الجماعة والأسرة في المجتمع، ويكفكف مغزاها بقدر ما يتوازن مع دولة الوحدة الأكبر.

ب) المنهـج التوحيـدي:

ان الواقع الاسلامي العربي يبدأ من شتات دولة قطرية ذات حدود صلبة يحرسها نظام سلطان منفصل ونسق مصالح خاصة وعصبية أهل وبلد. ومن وراء ذلك اطار عربي قوامه الثقافة والتاريخ والجوار والمصالح والتفاعل. ومن وراء ذلك اطار اسلامي من دول الملة وشعوبها، التي تتحد مع العرب في العقيدة والتراث، وتحيط بهم وتهوي اليهم بالعاطفة والمصلحة.

ان مغزى حركة البعث الاسلامي هو بالضرورة من المثال التوحيدي، وتعديل لواقع التجزئة. ولكن يطرح السؤال حول كيفية التوحيد. وقد اتخذت حركات الصحوة الجهادية الاسلامية في القرن التاسع عشر وأول العشرين سبيلاً جهادياً لتوحيد أقطار المسلمين. وأشهر ما تيسر لها من ذلك حركة دانفوديو وحركة عمر الفوتي بغرب افريقيا، ومحاولات مهدي السودان الخارجية. ولعل هؤلاء قاسوا جهادهم وفتوحهم بفتوح المسلمين قديماً، ودفعتهم روح رسالية تحررية لا تريد عدواناً ولا تطلب غرضاً غير الافاضة بالخير على العالمين. وهذا منهج يمكن أن نقيس عليه ما نسميه حديثاً تصدير الثورة. وقد يقال ان القياس على سابقة صدر الاسلام قياس مع الفارق، فقد أحاطت امبراطوريات توسعية عادية بطبيعتها، ومحض قيام الدولة الاسلامية جوارها يستتبع حالة دفاعية واجباً، ويجعل الجهاد والقتال وارداً. لكن هكذا كان الوضع غالباً حول حركات الجهاد الاسلامي السابقة. وهكذا يغلب أن يكون اليوم، لأن العالم لا يزداد الا التحاماً يتفاعل مع كل طارىء في كنفه بدرجة القوة التي يطرأ بها، ولن تثور زوبعة جهادية في بيئة محلية الا انداحت آثارها تفاعلا مع أوضاع العالم حولها، واستتباعاً لتوترات وصراعات عنيفة.

فحيثما تمكن نظام اسلامي عن ثورة جهاد في قطر معين، كان لزاما أن ينجر لاجتياح الحدود وتوحيد أرض المسلمين من حوله. فمنهج التوحيد من منهج التمكين. واذا اقتضت ظروف المهد القطري للصحوة الاسلامية أن تلجأ الى منهج مقاومة جهادية، ففي ذلك بالضرورة زلزلة لاستقراره وأمنه باضطراب التوتر والانتقال بين القديم والجديد، وفيه بالتالي زلزلة لأمن العلاقات الدولية المجاورة، من جراء تمكن نظام اسلامي تدفعه روح الرسالة وتقاليد المجاهد، ويجذبه تجاوب الشعوب الاخرى، وتستفزه عدوانية النظام المجاور الذي يريد أن يئد الظاهرة المعدية في مهدها، ويهمين على النطاق الأمني الاقليمي كله. أما المجالات النظرية حول تقييم هذه المصادمة ـ التي تقتضيها طبائع

الاقدار التاريخية وتبررها أحكام الشرع والوضع لدى الطرفين، وأما الاضطراب في تكييفها بموازين قانون العلاقات الدستورية والدولية المستقرة وبتسميتها عنفاً أو قوة، وارهاباً أو جهاداً، وضماً أو فتحاً، وعدواناً أو دفاعاً، وتوسعاً أو تحريراً، فمرد ذلك الى قصور في ملاحظة مقتضيات الواقع وتفهمه، ثم الى ميول في الأحكام الاضافية الى طرف دون طرف.

لكن الصحوة لا يلزم ان تمكن قيمها الاسلامية عن جهاد وقوة، لا سيما في شعوب اسلامية تقليدية قد تستجيب بيسر حين تذكر ولا تستغرب قيمها المتجددة ولا تصادمها بالتصورات والاهواء المستوطنة، كما يحدث في مجتمع جاهلي لم يعهد الاسلام قبلا. وقد تلامس الصحوة والذكرى قلوب ولاة السلطة فيبسطون سلطان القانون والسياسة في تمكين مقاصد الصحوة لا في مقاومتها. وقد يقدر هؤلاء ان الاحكم سياسة والأحوط لأمن البلاد واستقرارها: ان يبيحوا الحرية للصحوة حتى تتطور برفق وتدرج وتبلغ مداها دون معانقة تستفز الغضب والرفض، وتلجىء للقوة والجهاد. وقد تكون البيئة السياسية حرة شورية تتوطد فيها تقاليد التسامح، وتقبل التغيير بلطف وعدل من تلقاء الشعب، لا بأمر السلطان وقهره.

فاذا تمكنت الصحوة في دولة قطرية دعوة ورفقاً وتدرجاً، كان ذلك داعياً لأن يكون توجهها العالمي بالدعوة لا بالسطوة ولا بالقوة، فاذا وافتها علاقات دولية مع نظم مسالمة أو ديمقراطية، تهيأ بذلك ظرف للسعي نحو التوحد تدرجاً وطوعاً. وقد انتشر الاسلام أحياناً بهذا النهج في مجالات جاهلية، أمنت من حكم الطغاة وتقبلت الدين بيسر. وانتشار رقعة الصحوة الاسلامية بيسر بين الدول الاسلامية أولى، لو تُرِك المسلمون أحراراً في خيارهم السياسي الديمقراطي، مستقلين في مشيئة تقرير مصائرهم الدولية الحضارية ــ ولا يفتنهم طاغية ولا يفرقكم كائد أجنبي.

واذا قدر الله لنا الحسنى من المنهجين: التوحد الدعوي الطوعي المتدرج، دون التوحيد الجهادي الثوري الفوري، فان خطوات الوحدة ينبغي أن تبدأ من استعادة آخر ما ضيعناه: دار الاسلام، بحيث تنكسر الحدود الحادة ويخلّى ما بين الشعوب الاسلامية، لتوطد قاعدة وحدتها بالاتصال والالتحام والتبادل والتكافل في بحبوحة من حرية حركة المعلومات والاشخاص والسلع. وعلى الحكومات أن تيسر هذا التقارب بتيسير وسائل النقل والاتصال، وأن تعززه بتدابير التعاون وتنسيق المصالح، بل بتوحيد أنماط الحياة والتعامل على أساس من الشريعة الواحدة. وعندها تطمئن الثقة في جدوى الوحدة، وتتأكد دوافعها الشعبية، ويأتي طور محاولة توحيد السلطان بنظام يرقى بالمحور المركزي ليكون الأولى والأعلى، ويحفظ بقية الاعتبارات الاقليمية والقومية اللامركزية بمعادلة مناسبة.

وكل الحديث عن التوحيد جهاداً والتوحد طوعاً، انما يساق باستصحاب قاعدة من الصحوة الاسلامية المتمكنة في قطر أو أكثر، المنبعثة في أرجاء المنطقة الاسلامية المعنية أو الأمة الاسلامية جميعا.

ج) الوطـــن العربـــي:

اذا صح فقهنا لمعادلة الوحدة والتعدد في التصور الاسلامي، ولتوازن الخاص فرداً ومجموعة ووطناً، والعام جماعة وأمة وداراً للاسلام، واذا صحت قراءتنا لمسيرة التوحيد الاسلامي وسنة الدعوة والرسالة، من الادنى عشيرة وجيرة، الى الاعلى قوماً وأمة، فان العرب قوماً ووطناً حلقة مشروعة الاعتبار في عقد الوحدة من شتات الاقطار الى شمل الأمة. ذلك أن العرب بعبرة التاريخ وتقدير المستقبل أهل دور في البناء الاسلامي المقدر، وانهم بطبيعة الواقع الجغرافي والاجتماعي والتاريخي أهل جوار وقرابة ومحور مخاطر ومصالح خاصة. وقد يستنبط من هذا وذاك أن الوحدة العربية مرحلة مندوبة أو واجبة في طريق بناء الوحدة الاسلامية، ويتنزل ذلك الحكم مجوزاً التوسل للوحدة العربية ــ بوحدات اقليمية بين الاقطار العربية الأقرب والأشبه ــ ما دام ذلك كله لا ينتهي الى محورية مغلقة دون المدى الاكبر لوحدة العرب والمسلمين.

وينعقد هذا النمط الساذج حين نلاحظ أموراً أخرى في الواقع. منها ان بعض الأقطار العربية تشتمل أقليات مقدرةً من غير العرب أو غير المسلمين، واتخاذ العروبة أو الاسلام أساساً للوحدة أمر لها فيه نظر. ومنها أن بعض الدول العربية الثغور تجاور دولاً اسلامية جيرة وثيقة وتتصل بها سكانياً، فحدود العروبة لا تطابق الحدود القطرية، بل تتضاءل أو تمتد حول الحدود، وتلوح من ثم فرص مناسبة لوحدة جانبية منافسة لأولويات التوحيد العربي فالاسلامي. ومنها أخيراً أن حركة الصحوة التي استصحبنا كونها وراء دوافع التوحيد ومناهجه، قد تتباين حظوظها في التمكن والحرية فتصبح قوتها في قطر سببا في المعاداة لا الموالاة مع قطر عربي آخر، يسوده ظرف أو نظام غير موات، وجاذباً نحو قطر اسلامي مجاور غير عربي.

ثم لابد لفقه الصحوة التوحيدي في الوطن العربي ان يعقد حواراً مع مذاهب القومية العربية، التي تتجه أيضاً نحو الوحدة، وقد قدمنا أن المناظرة كانت سلبية في الماضي نظراً لما لاحظ دعاة الصحوة في الدعوة القومية من ادارة الظهر للأمة الاسلامية، ومن الافتتان بالمذهبيات الغربية اللادينية من علمانية ومادية في العقيدة أو السياسة، ومن كيد واضطهاد للحركة الاسلامية. هكذا علقت شبهة العنصرية وتهمة الكفر وصفة العداوة بالقومية العربية، المتجسدة في مختلف التيارات والحركات والنظم السياسية.

لكن القومية عاطفة ورابطة توحيدية عبر الحدود القطرية، يمكن تسخيرها لتحقيق الوحدة بنحو يسلكها في وحى عبادة الله وتوحيده. والقومية العربية ــ مهما انفعلت بعض أطروحاتها بالأصل العرقي أو الثقافي، أو تأثرت بالحضارة الغربية المهيمنة ــ لم تسلم لأي عقائدية عصبية أو لا دينية. فغالب المؤمنين بها شعوب تعبر عن فطرة القربى العربية ولا تتخذها خصماً على دينها، بل قد تتحد بها مع دينها، وبعض قادتها ساسة يتخذونها شعاراً نحو مرحلة الوحدة المباشرة المتاحة لقطر عربي مع قطر عربي آخر. وبعض دعاتها قد وصلها بالاسلام صراحة لا سيما في الآونة الاخيرة.

وفي الواقع العربي حاجات لتوحيد القومية الى الدين. فالعاطفة القومية، مهما دعمتها المضامين المبهمة التي تطرح الآن، لا تقوى وحدها على مغالبة أهواء الفرقة الوطنية والسياسية ومكائد التفريق الامبريالية. واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة، شاهد على قصور دافع التوحيد القومي، الا أن يُعزز بدافع التوحيد الديني الفعال. والقومية وحدها لا تطرح مع الوحدة مضمونا هدفياً ومنهجياً شاملاً، كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة ومضامينها، فتكون هذه المضامين محركات زائدة لدفع الوحدة، وهاديات لمسالكها واستراتيجياتها، ثم تكون متممات لمغزى الحياة، تشبع حاجة الانسان العربي الفطرية للهدف والمنهج الشامل الذي يملأ حياته ويكمل وجوده الروحي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والحضاري عامة. ثم لا تخاطب القومية وحدها المحيط العالمي للعرب، وقد تبلغ مداها الطبيعي لتنقلب انقطاعاً عما حولها بوجه يعزل ويضر، أو طغياناً عادياً يضر بها وبسواها على غرار ما فعل غلو القومية بأوروبا. لكن الاسلام يضيف اليها بعداً يفتحها على العالم بوجه قد يوسع قاعدتها الطبيعية بالتعريب، كما جرى في التاريخ، ويجذب اليها بالقطع دعماً نافعاً في قوتها المعنوية والمادية، ويبسط منها الى العالم روحاً رسالية ومنهجاً انسانياً يحمل مقومات الاصلاح والعدالة للمسلمين قاطبة وللناس كافة. بل ان الاسلام يعود على العربية ذاتها، فيبسط معادلات سمحة للتعايش مع الأقليات غير العربية وغير المسلمة.

واذا لم يتداع الاسلاميون والقوميون بروح البلاغ الديني والسماحة الانسانية ــ الى حوار يتمخض عن توحيد القومية الى الدين، فانهم مدعوون لذلك بما يستفز من أزمة الشتات القطري، وبما يثير من نذر الخطر على العروبة، وبما يحض من رجاء المصلحة الكبرى في الوحدة. ولعل القوميين يلاحظون انحسار الدعوات وبوار المخططات الوحدوية وتفاقم الاخفاق والاحباط الراهن، فيدركون أنها أعراض لحالة مرضية جذرية لا يجدي فيها الا علاج حضاري أصيل شامل، تلتمسه الأمة في حق قيمها وعبرة تراثها الاسلامي. ولعل الاسلاميين يدركون أن وحدة العرب ــ مهما اختلطت دوافعها الأولية، بل حتى لو انطوت على بعض نكسة لحرية الصحوة وتقدمها في المدى القريب ــ ذات مغزى تاريخي كبير للاسلام، فسيذهب الزبد جفاء ويبقى العرب للاسلام، واذا عزوا بالوحدة فسيصب عزهم عاجلا أم آجلا في عز الاسلام.

مداخلـــة (١)

الدكتور حسن صعب

يبدو لي أن التحدي الذي نواجهه بضوء الورقة القيمة التي قرأناها هو التحدي بين المفاهيم الثلاثة التالية. مفهوم الامة الاسلامية الذي يجعل منا نحن المسلمين جميعا أمة واحدة، ويجعل وطننا داراً واحدة. ومفهوم الامة العربية الذي كان له وجود قبل الاسلام وبعد الاسلام ولكنه تبلور الى حد بعيد تحت تأثير تفاعلنا مع الروح القومية في الغالب. وبصورة خاصة الصراع المؤسف بين العرب والاتراك في ظل السلطة العثمانية. والمفهوم الثالث هو الذي تفضل المحاضر وعرّفه بالمفهوم القطري للدولة أو للامة، فاذن نحن في حالة تنازع الان بين هذه المفاهيم الثلاثة. السؤال الذي لا أريد أن أجيب عليه الان ولكن أريد أن أطرحه فقط: هل هذه المفاهيم متناقضة؟ او يمكن أن تكون بعقل نير واع للتطور الانساني وعياً عميقاً متكاملا للمفاهيم؟ هذا سؤال أطرحه، وأرجو أن تتاح لنا مناقشته.

ملاحظة أخيرة، ولكني أعتبرها ملاحظة هامة جداً لا أدري لماذا لم يتطرق لها اخي المحاضر، نحن نتناقش ونتحاور في ظل واقع اسلامي، وفي ظل واقع اسلامي حي. وهذه المفاهيم التي أشرت اليها للامة ليست في الكتب فحسب وليست في الجامعة بل هي في الدول أيضا، وهي في الحركات ومن هنا نحن كمفكرين لا يمكن أبدا أن نتجاهل تطور هذه المفاهيم على الصعيد التاريخي الحركي التطبيقي. ومن هنا فاننا نواجه الان نموذجا جديداً يعتبر نفسه أوج التطور الثوري الاسلامي وهذا النموذج وإن كان إنبثق من قطر واحد. إلا أنه يعتبر نفسه مؤهلا للانتشار أو للتصدير لسائر أقطار الاسلام طبعا عما فيها أقطار العرب. وأظن أنكم تعلمون أو يمكن أن تخمنوا أنني أقصد بذلك النموذج الثوري الاسلامي الايراني. هذا النموذج لم تأت الورقة على ذكره أبداً مع أنه في اعتقادي المتواضع هو أحدث ما يتحدى المسلمين الان. ولعلي لا أكون مبالغا أنه بالنسبة الينا في لبنان المسلمين قبل المسيحين. إن هذا النموذج الذي يعرضه الحزب المعروف عندنا بحزب الله على أنه النموذج البديل لكل ما يعرض الان من تسويات لحل الازمة اللبنانية. ولأول مرة في تاريخ لبنان الذي حرصنا فيه من أجل التوافق بين المسلمين والمسيحين أن نلتزم نحن المسلمين بالدعوة الوطنية لا بالدعوة الدينية أو بالطائفية نواجه بحزب يمكن أن يعتبر الآن الى حد بعيد أقوى حزب في لبنان، ويدعو الى دولة اسلامية في لبنان بكل بساطة وبكل صراحة. هل هذا يعتبر خدمة للاسلام والمسلمين؟ هل هذا مؤشر للصحوة الاسلامية؟ أو للغفوة أو الغفلة الاسلامية؟ لا أدري، هذه أسئلة أيضا أطرحها عليكم وأرجو أن يعذرني الاخ أ. الترابي اذا تكرم واعتبر ان ملاحظتي هي عبارة فقط عن ملاحظة هامشية.

مداخلـــة (٢)

الاستاذ عبد الهادي بو طالب

أريد وقد طرح محاضرنا الكبير موضوع الأمة والدولة ودار الاسلام والوطن القطري أو القومي أن أتوقف معه في لمحات محدودة تسلط الاضواء على هذه المفاهيم من وجهة نظري الخاصة على الاقل

قبل كل شيء، وكما قلت في تدخل سابق إن كلمة الدولة المستحدثة في العصر الحديث، وقد قال المحاضر ذلك أيضاً، لم تكن تستعمل بمعناها المؤسسي الحاضر الا مؤخرا، فقد كانت ترادف في مفاهيم بعض الناس حتى الحكم المطلق الفردي. فقد كان لويس الرابع عشر يقول أنا الدولة، وهي لم تستعمل عند المسلمين ايضا إلا من باب النقل والمحاكاة، واعتقد أنها لا تتوفر جميع عناصرها رغم ما نقرأه من بحوث عند فقهاءنا في القانون الدستوري ولا تلتئم جميع عناصرها السسيولوجية في دولة الاسلام لاسباب كثيرة لانها تقوم أولا على المواطنة، والاسلام لا يقبل هذه المواطنة الضيقة، وعلى إقليم محدود وعلى سكان ينتمون الى عالم والى قومية واحدة. كل هذا يتجاوزه مفهوم الحكم في الاسلام. ولذلك يمكن أن نقول أنه قد قام حكم في المدينة، وليس من الضروري أنه قد قامت دولة في المدينة، حكم له مميزاته وخصوصياته وسماته يختلف عن مفهوم الدولة لانه لا يقوم على أساس المواطنة الضيقة التي تأتي من مفهوم الدولة مهما تكن مركبة في شكلها الفيدرالي أو الاتحادي.

من جهة ثانية بالنسبة لمفهوم الامة التي تعني طبعا في القانون غير مفهوم الشعب، الشعب هم الاحياء المتواجدون في زمن معين وفي مجتمع معين والمحدودون في قائمة معروفة، والذين أيضا لهم مفهوم انتخابي حينما يضيق تصبح هيئة الناخبين فقط هي الشعب. هذا مفهوم الامة أعتقد أن له في الاسلام بعداً آخر. يمكن أن نقول ان نظرة الاسلام الى الامة نظرة مستقبلية وليست نظرة حاضرية ولا ماضوية. ان الامة في الاسلام تعني تلك التي جاء اليها محمد ليوجه اليها الدعوة. سواء أسلمت او لم تسلم، إنها كلها الامة الاسلامية. الامة الاسلامية بدليل أنها في القرآن « وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدوني». إنها الامة التي توحّد عبادة الله ومن هنا اندمج في مفهوم الامة الاسلامية المسيحيون واليهود لانهم كانوا أهل كتاب. فالامة المحمدية هي التي يتوجه اليها الخطاب القرآني سواء دانت بالاسلام او لم تدن في نظرة مستقبلية لتصبح مسلمة ولتكون من مشمول الدين الاسلامي.

ولكن الامة الاسلامية ليست هي الامة كما يفهمونها في القانون الدستوري والقانون الحديث. اذ أن نظرة الاسلام اليها استشراقية للمستقبل يجمع وجوه العالم حول دين واحد. طبعا الامة بهذا المعنى لا يمكن أن يكون لها حدود زمنية ولا حدود مكانية وبالتالي فالخروج بعيدا عن مفهوم الامة في اللغة لغة القانون، وهذا يدل على أن المفاهيم والمدلولات تختلف من مجتمع الى مجتمع، بل أقول من لسان الى لسان. هذه ملاحظة بسيطة أريد أن أخرج اليها، واستشهد على ذلك بأن دستور المدينة تحدث عن أمة ووصف الامة من غير المسلمين، وقال هذه الامة سكان كذا من بني النظير. على أن مفهوم الامة يستشعر هذا المعنى الكبير. واظن أننا حينما نأخذ هذه الامة بهذا المعنى فاننا ستتغلب على ما نحس به منذ يومين ونعانيه من هذا المشكل الذي يبدو هم مضني ومؤلم، ألا وهو تمزق أو تشتت الامة العربية بين جماعات دينية. وهم الانسان المواطن العربي في الوصول الى ما يجمع شتات هذه الجماعة التي تلتقي حول ولاء واحد للوطن وتختلف بينها الديانات. فليكن الولاء اذن لله بين جميع أهل الكتاب. وهذا ما تريده وتستشعره كلمة الامة في معناها «وأن هذه أمتكم أمة واحدة» وما أظن أن القرآن يشير الى المسلمين كأمة وحيدة وأنا ربكم فاعبدوني.

أظن أن المحاضر كذلك تجاوز هذا الى القول بأن الدولة كانت بتعبيرنا القانوني الجديد بسيطة، أو قائمة على الوحدة المركزية، ثم أصبحت مركبة ولم يقل فدرالية، وأنا ايضا أتفق معه على ذلك. وبعد ذلك أصبحت وحدتها وحدة دار الاسلام. ما معنى دار الاسلام؟ إن دار الاسلام لا تعني دار المسلمين. ان دار الاسلام تعني الدار التي يتساكن فيها المسلمون مع غيرهم. إما أن يتساكن غير المسلمين مع المسلمين، وإما أن يتساكن المسلمون مع غير المسلمين على حسب العنصر الغالب. ولكن كلهم كانوا تحت سلطة الاسلام بقطع النظر عن دياناتهم وعقائدهم كانوا تحت سلطة الاسلام، فدار الاسلام مالذي وحدها؟ أن دار الاسلام وحدها ما يمكن أن نسميه بلغة العصر بوحدة المفاهيم القيمية، أو الخلقية بمعنى ان القيم التي كانت تسودها دار الاسلام هي القيم الاسلامية يطبقها بعضهم بالتوجه الى الله بالدين الاسلامي، ويطبقها غيرهم بالتوجه الى عبادة الله من أهل الكتاب. لذلك فان وحدة الاسلام جاءت حول دار الاسلام، دار الاسلام في المفهوم الخلقي التي توحّد بين هؤلاء المتساكنين. قد يكون العنصر الغالب مسلما وقد يكون العكس ولكنها كلها دار الاسلام.

من هنا أريد أن أركز في ختام تدخلي على شيء واحد، وهو أننا في محاولاتنا لضم المجموعات الاقليمية في شكل وحدة أو اتحاد ومع اكثر التجارب التي مر بها الوطن العربي في هذا الباب وفشلت كلها. وفيما يمكن أن تطمح الصحوة الاسلامية الى تحقيقه من الوصول الى وحدة أكبر وأشمل من خلال الاسلام وفي مظلة الاسلام، أعتقد أننا نهمل بعدا أساسياً كبيراً في جميع تصوراتنا الا وهو البعد الفكري، البعد الحضاري، البعد الثقافي. فنحن لانعطي لهذا الباب أي وزن. ودائما ما نطمح أن يكون بعدنا الاول سياسيا. والسياسة لا يمكن ان تكون مجردة بل أنها تتأثر بالعوامل الاقتصادية كما يقول الماركسيون، ولكن تتأثر أكثر وأكثر بالعوامل الفكرية الثقافية، ومن هنا فانني أعتقد أن الفكر الثقافي، توحيد الفكر الثقافي ووحدة الفكر الثقافي عبر توحيد نظرتنا الى الاشياء والقيم ينقصنا ويجب أن نستحضره في كل عمل نقوم به لبناء وحدتنا وتطلعاتنا، ومالم نأخذ بمبدء التنمية الثقافية المشتركة والتواصل الفكري المشترك فستظل جميع هذه الاحلام التي تراودنا من خلال وطن قطري قومي أو وطن عربي كبير أو وطن اسلامي محض.

مداخلـــة (٣)

الدكتور وليم سليمان

نحن الان نحاول أن نبين نظرية عامة، أ. الترابي قدّم لنا بناءاً متكاملاً كلما كانت المفردات التي تقدم لكي تجمع في نظرية عامة، تتضمن اكبر قدر ممكن من هذه المفردات. اعتقد أن التنظير والتعميم يكون أسلم وأشمل. واضح أنه منذ بداية حديثنا كان هناك نوع من التقابل بين ما هو ديني أو ما هو اسلامي ، وما هو وطني أو ما هو قومي وأعذروني اذ أتحدث عن البلد الذي جئت منه، مصر. حين اقرأ كتب التاريخ الاسلامي التي صدرت في مصر ابتداءاً من أول تاريخ للفتح الاسلامي كتبه عبد الرحمن بن عبد الحكم وحتى أحدث تاريخ، يكاد يكون هناك تقليد غير منقطع، فصل في فضائل مصر، والفضائل في مجملها عند هؤلاء جميعا فضائل ذات طابع ديني، استلفت نظري هذا

التواصل الذي لا ينقطع. وفي أيام الاخشيد الف الكندي كتابا بذاته عن فضائل مصر، وغيره ابن ظهيرة عن القاهرة والى آخره .. الا يعطينا هذا بعدا؟ لست أدري ما اذا كانوا يتصورون الوطن وقتذاك. ولكنهم كانوا يخصون مصر الذات. وهذا تقليد أيضا ليس فقط من أيام عبد الرحمن بن حكم، في الكنيسة القبطية ومن زمن موغل في القدم، وأنا طبعا في بلدي أتابع الصلوات في الكنيسة منذ زمن بعيد جداً، ولكنني في لحظة من اللحظات وجدت فجأة أن مصر ونيلها وزرعها وثمرها وشعبها يحظى بجزء هام جداً في الصلوات. وبتصور شعري وبصياغة شعرية تكاد تكون هي نفسها التي أقرأها عند المؤرخين المسلمين. نهر مصر الجنة، وماءه عسل، ويبالغ أحد هؤلا المؤرخين فيقول المهم... ان هذا ما نشترك فيه مع السودان، والعسل آت من عندكم. ما اريد أن أخلص اليه من هذا الكلام أن الوطن بالمفهوم الذي نتحدث عنه اليوم ليس في وضع تقابل حاد مع الاتجاه الديني. أعتقد أن هذه النظرة ستثري وستعطي صورة ما ونحن نمضي في التصور الاشمل للوحدة بين بلادنا.

مداخلة (٤)

الدكتور عبد العزيز الخياط

أحب أن أعلق على بعض نقاط استوحيتها من خلال محاضرته، ربما كانت لها علاقة فيما سبق من محاضرات لم استطع أن أكون موجودا هنا لسماعها. أولاً شعرت بأن د. الترابي في محاضرته يتكلم من منطق واحد واتجاه واحد. ولذلك كان حديثه يدور من وجهة نظر واحدة ما يحملها هو بالذات. ولم يتوسع في مفهوم التحديد للصحوة والحديث. هو تحدث عن الصحوة اولاً، واعتبر هذه الصحوة كائنا حيا ذا بصر وتوجه وأن لها نظما وآراء، ولذلك يقول الصحوة تقبل كذا والصحوة لا تقبل كذا. فلم استطع أن اتبين معالم هذه الصحوة من خلال ما أدلى به. بطبيعة الحال أنا لي رأي سابق عن الصحوة وقد كنت كتبت حوالي خمسين صفحة في هذا الموضوع ونشرته جريدة «المسلمون». أنا لا أعتبر أن هناك صحوة في العالم الاسلامي اليوم وإنما اعتبره مجرد تنبه، وتنبه لضرورة عودة الاسلام بوسطيته وسماحته ليحكم الحياة. أما الصحوة اذا قلنا هناك صحوة فمعنى هذا أننا صحونا وعرفنا منطلقنا ومسيرتنا وتوحدت كلمتنا وعرفنا اتجاهنا وكيف نخطو. فنحن لا نرى في التفرق العربي والتمزق العربي أي بوادر للصحوة، ثم لا نرى كذلك في التمزق في صفوف الدعاة للاسلام واختلافهم وتناصرهم والتعددية فيهم، لا أرى هذا بوادر صحوة، قد يكون هو أول التنبه لنتوصل بعد هذا الحوار بعد هذا الاختلافات حول الاراء الى وصول او الى صحوة، فهي ارهاص في رأي إرهاص يبشر بالصحوة. أما الصحوة بمفهومها المطلق لا أعتقد أن هناك صحوة والدليل على هذا سمعت أمس واليوم وفيما قرأت من المحاضرات التي يدي لم أتبين معالم هذه الصحوة.

ثم تحدث الاستاذ وبين تعريفا للدين، هذا التعريف للدين وقفت عنده طويلا فهو يقول الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي. أعتقد أن هذا التعريف غائم، وغير محدد. الدين ليس هو مثال مطلق ولا هو أيضا يتعامل مع الواقع النسبي. الدين أحكام، وأعني بالدين هنا الاديان

السماوية ثم أعني الاسلام بالذات. الاديان السماوية انما هي احكام في عقيدة وانبنى على هذه العقيدة نواح اخلاقية وتعاليم نزلت من عند الله سبحانه وتعالى بواسطة الرسل. فهي محددة وليست موضوع توحيد مثال مطلق، ثم جاء الاسلام والاسلام محدد ومعروف بأركانه، معروف بقواعده معروف بتعاليمه. فهو دين، أي مجموعة من العقيدة انبثق عنها تعريف أو تعاليم حول الاخلاق حول النظم حول الاحكام التي تعالج واقع الناس. فالدين جاء ليعالج واقع الناس وليس مثالا مطلقا كما هو في الفلسفة الافلاطونية أو في الفلسفات الاخرى. الدين ليس فلسفة، انما جاء ليعالج واقع الناس باحكام ربانية، ولذلك لم استطع أن أتبين معالم الدين في هذا الامر.

ثم يقول الاستاذ احيانا الدين توحيد بين المثال المطلق والواقع النسبي ثم يقول الدين هو التكاليف الشرعية. هذا نوع من الاضطراب في هذا المفهوم لم أتبين منه مفهوم الدين. ثم تعرض د. الترابي الى المذاهب الفقهية والطرق الصوفية وكأنه اعتبر الطرق الصوفية ليست مذاهب فقهية، أنا أعتبر ان بعضها يكمل بعضا، وان كانت الطرق الصوفية نحت منحنى عبادياً في المعالجة النفسية والمعالجة السلوكية، فكثير من اصحاب الطرق الصوفية كانوا أحنافا أو كانوا شوافعاً أو كانوا مالكية. ولا تعارضاً بين امرين ثم هذه المذاهب الفقهية هي في حقيقة الامر ليست مذاهب فقهية بالمعنى الضيق، هي اجتهادات فقهية من الاصول، كتاب الله وسنة الرسول فيما صح عند كل مجتهد من سنة النبي عليه الصلاة والسلام، فهي اجتهاده واعتمدوا فيها طبعا أخذوا بالاجماع واعتمدوا طريقة القياس في هذا الامر ثم اعتمد كل منهم بعض الاصول الجانبية الخاصة في الاستنباط كالاستحسان او المصالح المرسلة او الاصطحاب او غير ذلك. ومن هنا هذه المذاهب الاجتهادية على تعددها وقد استقر عند أهل السنة المذاهب الاربعة وغيرها هي احكام شرعية هي من الشريعة الاسلامية.

هناك ناحية خطرة جدا بدأت تظهر في ايامنا هذه في عدم اطلاق التشريع لان اساسها هو الشريعة الاسلامية. فهذه الاجتهادات هي من الشريعة الاسلامية سواء توصلت الى الوصول الى الحق عند الله تبارك وتعالى او لم تتوصل. فان توصلت فالمجتهد مثاب مرتين. وان لم يتوصل فالمجتهد مثاب مرة واحدة لانه اراد أن يتوصل الى معالجة الاسلام لواقعة أو لحادثة أو مسألة معينة. وهؤلاء المجتهدون وهذه المذاهب الفقهية هي أيضا مذاهب امتدت عبر العالم الاسلامي امتداداً طويلاً عريضاً وهي مذاهب سياسية لأنني لا أفرق مطلقا في الاسلام بين سياسة واقتصاد واخلاق وغيرها فكلها مذاهب وكلها اتجاهات يكمل بعضها بعضا.

ثم لو قلنا هؤلاء بعيدون عن السياسة فلماذا سجن الامام ابو حنيفة ولماذا ضرب الامام مالك حتى تقفعت يداه، ولماذا سجن أحمد بن حنبل وضرب كذلك. لماذا أوتي بالامام الشافعي من اليمن الى بغداد بين يدي الرشيد. ولماذا اضطهد الليث ابن سعد في مصر وهكذا. لانهم كانوا أيضا يحملون وجهة نظر في الحياة منطلقة مما يؤمنون به من خلال عقيدتهم وكانوا يحتجون على الممارسات الخاطئة التي كانت تصدر من بعض حكام المسلمين وخلفاء المسلمين على الرغم من أن المسلمين في كل عصورهم وكل دولهم لم يتخذوا أي قانون غير قانون الاسلام. ولم يتخذوا أي أحكام غير أحكام الاسلام لكن كان هناك اساءات في التطبيق. نقول مثلا امريكا فيها ديمقراطية وفيها نظام رأسمالي.

فاذا خالف أحد حكامها أو شعبها أو حزبها هذه الديمقراطية لا يقال ان امريكا تخلت عن الديمقراطية أو تركت الديمقراطية. فبعض الخلفاء المسلمين انما كانوا يأخذون بالاسلام.

ومن هنا لعلي أترك هذا الى التعقيب في المناقشات الكلية. ولكن أعود فيما بعد لبيان موضوع السلطنة والخلافة، موضوع هل هناك دولة اسلامية أو غير دولة اسلامية. الا أنني هنا أحب أن أؤكد ما اشار اليه أ. أبو طالب في أن الامة الاسلامية تشمل جميع القوميات وتشمل جميع ما يندرج تحت حكم التشريع مع بقاء كل انسان على عقيدته. الاسلام لا يكره احدا على اعتناق دين معين لكنه لما كان التشريع الاسلامي منبثق عن العقيدة الاسلامية هو احكم التشاريع وأكثرها لانه متصل وهو قائم على قواعد ثابتة. ولما لم يكن عند الشعوب الاخرى من اصحاب الاديان الاخرى تشريع متصل بديانتهم لذلك نفصل بين العقيدة، نفصل بين المعاملات الشخصية فالناس احرار فيها وبين التشريع، ومن هنا كان التشريع للجميع، والكتاب الذي كتبه أو العهد الذي كتبه النبي عليه الصلاة والسلام لاهل المدينة كافرهم ويهودهم ومسلمهم وحتى المنافقين الذي اظهروا الايمان وأبطنوا الكفر، اعتبرهم جميعا أمة واحدة في وحدة الامة المتماسكة في ظل تشريع موحد.

مداخلــة (٥)

الدكتور علي اومليل

تطرح ورقة د. حسن الترابي مشكلا جوهريا وهو مشكل علاقة الدولة الوطنية، أوالدولة القطرية في اصطلاح اخواننا المشارقة بالكيان الاسلامي سواء كان كيان الامة، أو الكيان السياسي الذي اعتاد المسلمون أن يتصرفوا داخله. هناك ملاحظة وقلق يتعلق بالمصطلح، أحيانا د. حسن الترابي يسميها دولة قطرية، وأحيانا يسميها دولة قومية، وأحيانا يجمع بين الامرين.. حين يقال الدولة القطرية طبعا هنا لا يشار الى هذا الشكل في النظام السياسي وهو الشكل الحديث، كما أشار الى ذلك استاذنا عبد الهادي ابو طالب وهذا الشكل السياسي حديث حتى في اوروبا نفسها، ربما يكون القرن السادس عشر هو بداية تبلور هذا الكيان كيان الدولة الوطنية، وبعد ذلك قطع البحار وعم العالم كنظام سياسي يكاد يشمله الان.

هذا الكيان السياسي اي الدولة الوطنية، هو الذي واجهه المسلمون كشيء جديد. وحين رجعوا الى تراثهم، الى فقههم السياسي، لم يجدوا فيه ما يغنيهم كثيرا، كما اشار الى ذلك د. الترابي نفسه. وهنا جاءت هذه المسألة الصعبة وهي كيف نؤسس هذا الكيان الجديد أي الدولة الوطنية داخل مجتمعاتنا وداخل بلداننا وجاءت هذه الاجتهادات. د. الترابي هنا يقوم بشهادة أخرى. كيف مثلا نوفق بين الدستور كقانون أساسي للدولة الوطنية، وبين الشريعة القانون الاساسي الذي يشمل الامة؟ كيف نطابق بين الدولة والامة والتي تتطابق في الدولة الوطنية ولا تتطابق من منظور اسلامي على الاقل، هذا ما اعتقده المفكرون الاصلاحيون الاسلاميون حين نقول عن هذه الدولة وننعتها

بالدولة القطرية. ما الذي يتبادر الى الذهن. ولو لم يصرح أن الدولة القطرية ربما تفتقد نوعا من الشرعية كأن هناك تطلعا الى ما يتجاوزها الى شكل من النظام السياسي الاسلامي، خلافة جديدة أو غيرها. وهذا ليس فقط عند الاسلاميين بل حتى عند القوميين، حين يقولون الدولة القطرية، فان هناك تساؤل عن شرعيتها كنظام سياسي، وتتطلع الى ما يتجاوزها.

من هنا ربما يكون هناك خلط بين الدولة الوطنية حين تفهم كتجزئة لوطن لكيان، وبين الدولة الوطنية كنظام سياسي متقدم ربما يربط مجموع السكان،مجموع المواطنين في علاقات سياسية جديدة وتعطي نوع من الاطار القانوني والاخلاقي الذي يرتبط فيه المواطنون داخل الدولة الوطنية. من هنا هذا الشك او التشكيك في الدولة الوطنية ومدى جدواها. د. الترابي يقترح أو يقبل بها كمرحلة لابد وأن نمر منها على مضض ومع ذلك لا بد وأن نتطلع الى ما فوقها. كنت أود أن استمع من د. الترابي بلورة مؤسسية لما عسى أن يكون عليه هذا الكيان الذي يتجاوز الدولة الوطنية. طبعا تحدث عن الروابط الوجدانية التي تجعل كل مواطن داخل الدولة الوطنية يتجاوز بها واقعه التجزيئي هذا. ولكن وددت أننا بدل أن نتوقف عند هذه الروابط الوجدانية والتي هي حقيقية، أن نتحدث حديثا مؤسسيا وقانونيا. وهذا ما لا أجده عند الاسلاميين حديثا. فاما هو تلويح بالخلافة كمثل أعلى، ويكتفي بهذا كشعار، ولا نتحدث حديثا مؤسسيا قانونيا ليس هناك مشروع مستقبلي واضح يتجاوز هذا الواقع الوطني أو القطري. حتى عند القوميين وطبعا هذا ليس مجاله لا نجد بلورة مؤسسيه لهذا الكيان الذي نتجاوز به هذا الواقع الوطني، واقع الدولة الوطنية.

مداخلــة (٦)

الدكتور هشام جعيط

أنا اشكركم على كلامكم، كلام الصداقة والاخوة نحو المغاربة، انما نحن المغاربة عندنا مساويء لا بد أن نعترف بها ونعتذر عنها وهو أننا كمعظم الناس استُعمرنا وتعلمنا على الكفار. الكفار علمونا المنهجية والتقيد المنهجي. وأن لا نخرج عن الموضوع!! فاذن أنا سأرد وسأعقب على ورقة الاخ الكبير الاستاذ حسن الترابي والتزم بورقة الاستاذ الترابي. لكن من قبل اريد أن أذكر تاريخيا بأصول الندوة. هذا الكلام يتوجه الى أخي العزيز سعد الدين، يعرف سعد أني ساهمت معه في تحضير هذه الندوة، وعندما تداولنا حول المحاور الاساسية كنت من الناس الذين أدخلوا مفهوم علاقة الصحوة الاسلامية بالدولة الوطنية، لان من المعروف أن الصحوة الاسلامية، خصوصا في مظاهرها السياسية الصلبة، هي حركات معارضة وتريد نسف الحكم، ومشكلة المعارضة ونسف الحكم وتعويض الحكم بالممارسة السياسية يوجه ضد من؟ ضد الدولة القومية، لكن الدولة القومية ليست قائمة، فقد يكون موجها أساسا أذن ضد الدولة الوطنية. ولهذا أدخلنا في المحاور علاقة الصحوة الاسلامية بالدولة الوطنية، نقصد بهذا أن المحاور التي ستتكلم عن هذه المشكلة ستطلعنا على مشكلة اساسية وهامة. بل هي المركزية السياسية. وهي أن الحركات الاسلامية تريد تحطيم الدولة القائمة

كيفما كان الحكم القائم فيها، ومع الاسف المحور كما هو وارد في الندوة ليس واضحا بالصفة الكافية. هذه ملاحظة منهجية في الحقيقة.

ملاحظة ثانية منهجية، اختيرت كلمة القطرية، الدولة القطرية، أنا كنت اتصور الدولة الوطنية لماذا؟ لان مفهوم الدولة القطرية مفهوم ايديولوجي بعثي صرف. مأخوذ من نظرية قومية معينة شاعت في الضمير السياسي الى حد كبير، انما تبقى مرتبطة على كل حال بنظرة قومية معينة في صف من صفوف النظرات القومية والبعثية. ولذا المشكلة هنا تطرح من الوجهة المنهجية، كيف نقارن مفهوم الصحوة الاسلامية من الوجه المتسع كثيرا بمفهوم يدخل في النظرية القومية ولا يستغربها تماما. على كل حال، الاخ أ. حسن الترابي غير مسؤول على سوء التفاهم هذا لان البرنامج جاء واسعا متعددا، والورقة التي أعطانا اياها جيدة وهامة. كنت أتوقع مثلا، أن يكلمنا الاخ أ. حسن الترابي عن حركة المعارضة ضد الدولة القائمة في السودان أو في الوطن العربي، وكيف تكون عملية نسف الدولة وتدمير الحكم. هذا من الناحية المنهجية. على أني استحسنت في آخر الورقة بالخصوص تعرضه الى العلاقة الجدلية بين فكرة الوحدة الاسلامية وفكرة الدولة القطرية، وربطها بالتاريخ والاقليمية الى آخر ذلك، هذا بصفة عامة.

عندي تعليقات تفصيلية لها اهميتها ولم تبرز قط عند د. حسن الترابي. بل برزت من أناس آخرين تاريخيا. مشكلة هذه الامة في المدينة وأنها تحوي اليهود أخشى أنها مغالطة تاريخية كبرى. لان صحيح نحن نعرف الميثاق الذي يدخل اليهود في الامة، هو ميثاق جاء ظرفي في الفترة الاولى التي كان فيها الرسول (ص) لا خلق الدولة ولا وطدها، بل يلعب دور الحكم بين العناصر فكان مفهوما انتقاليا، إنما عندما تحدد مفهوم الامة، فالامة تعني أمة المسلمين، ثمة جماعة أخرى قالوا بل تعني العالم أجمع. أنها لا تعني العالم أجمع بل تعني أمة المسلمين، إنما يرجى أن ينشر الاسلام الى الناس كافة فهذا هدف آخر، هذا لا بد من تصحيحه، فيما يخص عناصر اخرى، أنا لا أوافق حسن الترابي أبداً عندما يقول تاريخيا كانت فترة الخلافة الراشدة في زمن لم تكن فيه مواصلات، وأن هذا ما يفسر ضعف الشورى الى آخره. قطعا كانت هناك مواصلات مكثفة تجري بين المدينة والكوفة والبصرة ودمشق والامصار، وتأتي بيعة الامصار في بضعة ايام بحيث كانت الوحدة والسرعة عجيبة.

بقيت ملاحظة اخرى، يقول الامة القطرية، لماذا يتكلم عن الامة القطرية وهي مفهوم عربي محصور، ويطبقها على اوروبا. مفهوم الامة القطرية يعني ضمنيا وجود امة كبيرة موحدة، وهي قطرية ومحجمة، وهذه نظرة تحقيرية وتضعيفية، هذا جائز في العروبة والاسلام، ولكنه ليس جائزا في الدولة القطرية لأن هذا يرمز الى وجود دولة موحدة فكريا وعقليا.

مداخلـــة (٧)

الدكتور رضوان السيد

عندما كنا ندرس في الأزهر في أواخر الستينات، كان الشيخ محمد أبو زهرة يدرسنا مادة الفقه والأصول. أذكر أننا في شتاء عام ١٩٦٨، كنا نتجادل في الفصل حول ما يحصل في الباكستان، كانت قد بدأت المشكلات بين باكستان الشرقية والغربية. فدخل الشيخ أبو زهرة وكان في شيخوخته العالية يتمتع بسخرية سوداء. قال لنا، يبدو أن الاقباط فقط في مصر هم الذين يقتنعون بالوطن، أما الرئيس جمال عبد الناصر فانه لا يسعه الا الوطن العربي كله. وأما الأخوان المسلمون والأزهريون فإنهم لا يسعهم إلا العالم الاسلامي كله. الأقباط فقط هم المتواضعون والذين يقتنعون بمصر وطناً لهم. د. حسن الترابي في واقع تجربته في السودان، وهي تجربة رحبة وخصبة وفريدة من نوعها في الوطن العربي في العلاقة بين القوى السياسية هناك، وبدت هذه الرحابة في فكر الحركة الأسلامية التي يتزعمها هو. نتمنى أن يكون مثل هذا الوضع في السودان، وهذا الحوار الخصب وهذه الرحابة موجودة في بقية الحركات الاسلامية في الوطن العربي وفي العالم الأسلامي. لكن الوضع في الحقيقة غير ذلك، لا يمكن في ظل فكرتي الجاهلية والحاكمية أن يقوم كيان قطري رحب مفتوح الآفاق على القومية وعلى الاسلام، ود. الترابي يعرف أن هاتين الفكرتين تسودان الصحوة الاسلامية الآن. د. أومليل لاحظ ذلك لأنه صدر له منذ مدة كتاب بعنوان «الاسلام والدولة الوطنية». لكن هذه الفكرة، فكرة الجاهلية وفكرة الحاكمية المترتبة عليها، تعنيان إيجاد أو إستحداث حرب أهلية في كل قطر على حدة. يضيع معنى التوحيد على مستوى القطر وعلى مستوى الأقليم، فكيف في ظل هذه الفكرة، هاتين الفكرتين يمكن التطلع الى جدلية وحدّوية بين القطر، أو الكيان الأقليمي وبين الفكرة العربية الواحدة، ثم الرقي أكثر الى النموذج الأسلامي. هذه التشققات في الفكر، هي تعبير عن التشققات في الوعي العربي وفي الوعي الاسلامي. لا أدري ان كان يمكن تعميم تجربة السودان او أن تجربة السودان ستنجح، كما لا أدري اذا كان من الممكن وسط سواد هذا الفكر وهذه العلاقات المقطوعة، العلاقات الصراعية المستمرة بين الأنظمة وما يُسمى حركات الصحوة الأسلامية، لا أدري اذا كان يمكن أن تحدث هذه الرحابة التي يتحدث عنها د. الترابي.

أما المسائل الأخرى فهي مسائل تفصيلية، لست مع د. هشام جعيط في قصة كتاب المدينة، لكنَّ الفقهاء يتحدثون فيما بعد عن مرحلية هذا الكتاب، يقولون هذه مرحلة أمة الدعوة وهناك مرحلة أمة الأجابة التي تنساح في العالم كله. ثم هناك التصور الآخر، وهو صورة تاريخية سائدة لدينا، وظهرت في كلمة د. الترابي عن مسألة الخلافة وإنهيار سلطتها، وبالتالي عدم حدوث مشكلة بسبب إنهيار هذه السلطة. في الحقيقة كانت هذه هي المشكلة. الخلافة لم تنهار ظلت رمزاً للشرعية إنضوى تحته الفقهاء، وقام السلاطين، فانفصلت في الحقيقة في تاريخنا كله الشريعة أو الدين عن الدولة، قامت علاقات صراعية بين الدين والدولة بشكل مبكر جداً، لكنها بلغت أوجها مع

البويهيين وقام هؤلا السلاطين الذين إعتمدوا على القوة المجردة واجهتهم شرعية الخلافة، ينضوي تحتها الفقهاء يتحدثون باسم الدين الذي سلبوه من السلاطين، والسلاطين سلبوا منهم السلطة السياسية، سلطة القوة المجردة. فهناك مشكلة بين الدين والدولة قديمة جداً في تاريخنا. لم يعّد يجمع الدولة بالدين الا القضاء، في القرن السادس الهجري والسابع الهجري وما بعد ذلك فهذه مشكلة قديمة ولا يمكن في نظري فهمها كما فهمها د. الترابي.

مداخلــة (٨)

سمو الامير الحسن بن طلال

اشكر استاذنا الكبير رئيس الجلسة، والأخ المحاضر استاذنا الترابي، على هذا الاقحام في أن أشارك في الحديث هذا الصباح، وكنت اشعر في الامس، أنني شيئا من الاضطهاد على استاذنا الكبير مارست عند الحديث عن مكيافيلي والامير،ر الاستاذ الترابي. أود أن أذكر فقط في أن هنالك مخطوطا عربية بعنوان «رقائق الحلل في دقائق الحيل» سبق الامير بمئتي عام. فلعلني مضطر لأمارس رقائق الحلل في دقائق الحيل. وعندما استمع وكمراقب ليس فقط كمشارك، لسلسلة الافكار التي انصبّت على الموضوع: الامة والوطن والدولة، والاشارة المستمرة للالفاظ المستحدثة كما فهمنا في هذا الصباح، الدولة من الالفاظ المستحدثة، وقضية الامة، لا يوجد لها بعد زمني او مكاني. قام حكم في المدينة ولم تقم دولة، هذه من جملة الافكار. وعندما نتحدث عن نظرة الدولة لغير المسلمين أو دار الاسلام لغير المسلمين، دار الاسلام حيث يتساكن المسلمون غيرهم.

اشار د. هشام الى أن الفكرة الاساسية كانت محاولة الخروج من مسيرة هذه الندوات بما اسميته بالارضية المشتركة مابين الدين والدولة. وأرجو المعذرة لافتقار القاموس العربي المعاصر لعبارة غير عبارة الدولة. ولكن اسمحوا لي من الجانب السياسي فقط، وبالمناسبة عودة الى السياسة والمذاهب اشكر أ. الترابي على اشارته التي تدور روابط المذاهب وأن هذه الروابط كانت جامعة للكلمة. أعتقد أن من مشكلات الحكم السياسي في أي قطر من الاقطار هي التعدد باستثناء ما تنعم به المملكة المغربية الشقيقة كما ذكر د. الجابري بالامس من أن الدولة او المجتمع المغربي هم مسلمون لمذهب واحد هو المذهب المالكي. هذه النعمة ليست منصبة على كافة الاقطار الاسلامية، أي بمعنى آخر لا نستطيع ان نتصور قطرا اسلاميا يدعو الى الفتوى بالمذاهب الاربعة ، ناهيك عن التفكير كما قال أ. حسن صعب للتوفيق بين المذاهب السنية والشيعة. بالعكس هنالك دعوة لنستميل من يعتنق المذهب الاسلامي الآخر الى مذهبنا وهذه من مشاكلنا الحقيقية. اذكر أنني تحدثت مع اخ من السعودية قبيل فترة وكان يحدثني عن دور مدارس الدعوة، في أن هذ المدارس مفتوحة للجميع. فتساءلت عن الطلاب من الزيدية من شمال اليمن فوجدتهم في المدرسة، وسألت من باب الدعابة على الاقل كيف يتخرج هذا الانسان، هل يتخرج وهو معتنق المذهب الوهابي، ام يتخرج وهو متعمق ايمانا في المذهب الزيدي الذي لا يختلف عنا كثيرا من حيث الفقه، وماذا الاهم، هل الاهم

ان نستميل اليمني الزيدي الى الوهابية، ام أن نواجه الاخطار المادية والعقائدية من العقائد الدخيلة في مثل هذه الايام؟

فأعود الى الفكرة الاساسية والاستمرارية وهذه الملاحظات أيضا جزء من ملاحظاتي في المناقشة العامة، ولكن لا بأس في أن نؤكدها في قضية الدولة في المفهوم القطري. أشار احد الاخوان الى ان الدولة بمفهوم الامة ليست قائمة، ولذلك علينا ان نربط فكرة مقاومة الصحوة للدولة القطرية، الصحوة من حيث التعريف هي معارضة. أرجو أن أعطي مثالا عندما خاطبنا الامام بهشتي، وأعتقد ان أ. كامل الشريف، اذا لم تخني الذاكرة كان عضو بالوفد آنذاك في أولى أيام الصحوة الايرانية، دعونا للحوار المذهبي. ولكن الجواب كما اذكر: «اننا لسنا مهتمين بالحوار الاسلامي، انتم في فترة طويلة من الزمن، قرون من الزمن كسنة تناسيتم هذا الحوار واتيتم متأخرين، الان الدور دورنا ودور الثورة الايرانية». من السهل ان نلغي فكرة القومية العربية وأن نتنازل ايمانا وعقيدة وأن نعتنق القواسم المشتركة مع اخواننا الاعجام. ولكن هل لنا حقيقة أن نفعل ذلك بصورة قطعية وحدية في هذه المرحلة؟

والخطر مرة ثانية لنذكّر بعضنا البعض من حيث الواقعية، مر أ. الترابي على خطة حكماء صهيون مرور الكرام، اذكر بان التنفيذ العملي لخطة حكماء صهيون يتمثل بوثيقة النظرة الصهيونية نحو العقد الثمانيني وهي بقلم فريق عمل مكلف من قبل شارون وزير دفاع اسرائيل آنذاك. ويتحدث بالتفصيل عن الامة العربية بأمثلة ضربها على السودان وعلى مصر بأن الامة العربية هي عبارة عن ورق شدة. بأن المفاهيم القديمة البالية من أمة اسلامية وقومية عربية تستبدل تدريجيا بالفسيفساء العرقي والمذهبي والطائفي، وان على هذه الدعوة الصهيونية ان تعمل ناشطة من أجل هذه الصورة من البلقنة لتصبح اسرائيل أقلية مهيمنة في محيط من الاقليات. فأعتقد أن عودة للامير والحاكم المعذب في هذه الايام أمام هذه التيارات المختلفة وهذه النظرة المجردة، مثل ما تفضلتم الجمع ما بين المثالية المطلقة والواقع النسبي.

نحن نعيش الان الواقع النسبي املنا على الاقل ان لا نكون حلقة ضعيفة في استمرارية تحمل المسؤولية. أن ننتقل في هذه المركبة الى شاطيء الامان، ولكن كيف مع كل هذه المتناقضات؟ كما ذكرت كمراقب كمشارك بطبيعة الحال أثمن وأقدر فكرة المشاركة بالنظريات وبالحديث المجرد ولكن عندما نخرج في الغد في صحيفة الصباح، ماذا نقول عن نقاط الاتفاق بين المؤتمرين؟ بطبيعة الحال قد نقول بأن هذه الوجوه الطيبة هذا الجمع الذي يجانب العمل الرسمي غير ملزم في ان يخرج في موقف رسمي. ولكن في قرارة انفسنا جميعنا كمواطنين ومسؤولين نعود الى مجتمعاتنا لنستمر في الحديث عن هذه المتناقضات. وأنا همي حقيقة اليوم في مراجعتنا للكتب المدرسية في الاردن مراجعتنا للعملية التربوية، أن أنتقل الى هذا النشء بشيء ملموس. انتقل الى هذا النشء لاقول له بان الدولة القطرية تنقصها الشرعية، انتقل للنشء لاقول أن كلمة الدولة مستحدثة وهي نظرة مجردة، أنتقل الى النشيء لاقول أن الامة ليست فكرة ثابتة او دائمة في أي زمان أو مكان، أنتقل للنشء لاقول ان المدينة لم تكن دولة ولكنها عبارة عن حكم.

أقدر طبعا بالنضج المطلوب ان هنالك شقين ودورين لهذه المسيرة الفكرية المباركة. وأثني على فكرة الأخ الكريم الذي تحدث عن ضرورة أن تتمثل الصحوة بحركة فكرية، ولكن أرجو أن لا تكون هذه الحركة الفكرية منصبة فقط على المثاليات، ولكنها تأخذ بعين الاعتبار كما تفضل أيضاً محاضرنا الكبير د. حسن الترابي بالامس فكرة التكيّف مع طبيعة التحديات، كما ذكرت القومية الايرانية من جهة، الدعوة للفسيفسائية والبلقنة في جهة أخرى والصراع الكبير فيما بيننا حول تعريف الهوية، لا الهوية بمعنى الثوابت والبعد التاريخي ورسالة السماء، ولكن الهوية من حيث التوفيق في هذه الايام بين مقتضيات ابراز الشخصية وتعميق الثقة بالنفس، وفي آن واحد مواجهة التحديات المفروضة علينا شئنا أم أبينا.

مداخلـة (٩)

الاستاذ جمال عبد الجواد

لي ملاحظتان أو تعليقان. الأول يتعلق بما قاله المحاضر الكبير د. الترابي بالاسلام كدين توحيدي. نعم الاسلام دين توحيدي يتوجه لكل البشرية من حيث الهدف النهائي، وهو لا ينفرد فهو يشترك ويشاركه في هذا تيارات فكرية وحركات ايديولوجية أخرى ربما الماركسية او الحركات الاشتراكية، لها نفس المنحنى انما الفارق أن كل من هذه التيارات تطرح أساسا مختلفا للوحدة التي تتصورها للعالم او لأمة بعينها. المهم في هذا السياق هو أن هذا الاساس التوحيدي أو هذا التوجه التوحيدي يتعلق بالهدف النهائي، غير أن النظر الى اي من هذه الحركات التوحيدية سواء الحركة الاسلامية أو الشيوعية أو غيرها في ظرف سياسي معين قد يصل بنا الى غير ذلك، فهي في مرحلة هدم المجتمع القديم وبناء المجتمع الجديد وبالضرورة لا تلعب دورا توحيديا، فهي في مواجهة الآخر، ومن ثم قد تؤدي الى آثار تفتيتية او تقسيمية. وهذه هي مقتضيات السياسة وانما علينا أن نأخذها بعين الاعتبار، ولا يغني في هذا الحديث عن الهدف النهائي.

الملاحظة الثانية تتعلق فيما تحدث عنه د. الترابي من أن حركة الصحوة الاسلامية لم تكن غالبا مؤيدة لحركات أو محاولات التوحيد العربي التي حدثت في مرات سابقة، ودون أن اجرؤ على تحميل الحركة الاسلامية مسؤولية فشل هذه الحركات الوحدوية أو المحاولات التوحيدية. فهي بالكامل غير مسؤولة، لم تكن هي الفاعلةولا هي السبب في هذا الفشل. وإنما أخرج من هذا باستنتاج عام هو ان كل التيارات السياسية العربية بما فيها الاسلامية وغير الاسلامية أخذت موقف ايجابي من هذه المحاولات التوحيدية بغض النظر عن أساسها الايديولوجي، بغض النظر عن المكاسب السياسية المعينة الجزئية هنا وهناك التي يمكن أن تتحقق بغض النظر عن الاهداف الفعلية التي تقف في خلفية صانعي هذه الوحدة. ربما كان شكل العالم العربي اليوم مختلفا، أعني باختصار أن اي جهد توحيدي يحصل في العالم العربي بغض النظر عن دوافعه او خلفياته أو اساسه الايديولوجي.

رد الدكتور حسن الترابي

عرضا أمر على المسائل التي اثيرت. د. حسن صعب، حدثنا أن الامة الاسلامية والامة العربية والامة القطرية قد لاتتناقض، وتساءل، الواقع اني قدمت نظرية فقهية توحيدية. أقصد أني لا أريد أن ألفق أو أوفق أو أصالح بين القومية والوطنية والاسلام. ولكن قدمت نظرية لتوحيد هذه المفاهيم في قاعدة نظرية واحدة، وهي المحاولة الاساسية في نهاية الورقة.

أتجاوز عن المسألة الاخرى، وهي مسألة دخول حزب الله الى د. أبو طالب. كلمة الامة كانت طبعا تستعمل أمة الخطاب « ان من أمة الا خلا فيها نذير » وفي امه الاجابة « كنتم خير أمة » أمة الاجابة، أمة تاريخية، يتحدث الله في الرسل «ويقول إن هذه امتكم أمة واحدة، من لدن اول الرسل ...» الى آخره.... فهناك وامة مكانية امة زمانية وهناك امة بمعنى جماعة. أي جماعة ذات هدف اسمها امة في العربي القديم يعني «وجد عليه أمة من الناس يسقون» يعني اذا لم تكن جماعة مختلطة هكذا تسمى أمة. لكن من احسن أن نتفق على المصطلح ولا وشامة بعد ذلك اذا تفاهمنا.

أتجاوز السيد وليم، الخصوصيات والميزات معترف بها وان كان الناس احيانا يتناظرون طبعا ويتفاخرون ولكن معترف بها ومبني عليها في هذه النظرية التي قدمتها واحسب أنها هي فقه الاسلام. أما الخصوصية مخاطبة ومستثمرة كخصوصية قومية أو وطنية أو تاريخية معينة لاغراض الدين.

أ. الخياط يتساءل هل هنالك صحوة فعلاً؟ الصحوة هي يحسن أن تصب بها بداية المراحل. اذا الصحوة أتت ثمارها وأكلها ونهضنا، لن تسمى صحوة عندئذ، نسميها شيء آخر، نهضة او نحو ذلك. ثم ان تعريفي بأن الدين هو توحيد المطلق والمثال في نموذج معين والرقي بذلك المثال نحو المطلق. أؤكد له أنه يمثل تماما الافكار التي قدمها الاسلام، ولا اريد أن استفيض. وأنا ما تحدثت عن تعارض بين الصوفية والمذاهب الفقهية ولا تحدثت عنها الا أنها ادوات توحيد. لما غابت مثلاً الشريعة، زادت الفرقة زاد الشعور بها.

أ. علي اومليل، أنا أقدّر أن تصحح النظرة الى أن الدولة الوطنية ليست الا تجزئة ينبغي أن نتجاوزها، او مرحلة، ونؤكد أنها رابطة فعالة وذات قيمة وأنا في نظريتي الفقهية قلت ان لها شرعية وليست شرعية مرحلية. هي لهاشرعية والمرحلي فيها أن ثمة شرعية اخرى ستضاف اليها، ويبقى الاعتراف بالشرعية الاولى ثابتاً. فنحن نريد أن نستثمر تجربة التجربة الاوروبية في الرابطة الوطنية وجدواها ولكن تجمعها الى رابطة اوسع وهكذا.

ما هو الكيان المؤسسي؟ ما كان مطلوب مني في الورقة أن أتحدث عن الكيان المؤسسي للوحدة الاسلامية. وليست المرحلة مرحلة ذلك فنحن الان بعيدون. والفقهي لا يتولد هكذا نظريا. وتحدثت عن المنهج، نحن الان في حركة توحيد لا في حركة تنظيم للكيان الموحد، وتحدثت عن المنهج هل

يكون لطفا وتدرجاً، رفقا وتدرجا أم يكون فتحا وثورية على طريقة الناصرية مثلا؟ هل يكون في اطار من الحرية؟ وأنا أرى أنها شريطة للوحدة، يمكن أن نوحد بغير حرية ديمقراطية وهكذا. أ. هشام منهجيا كتب لي كتابة وحذرت من ان اتحدث عن موقف الصحوة من النظام الحاكم، معارضتي او تأييدي. فأنا اضطررت أن أتحدث عن الشكل وتجاوز الشكل الى شكل أوسع فقط لا أتحدث عن المسائل الاخرى. السيد رضوان، تحدثت عن الحاكمية والجاهلية مع هذه الافكار هل من امل يا أخي الكريم؟ أنا أتحدث في مرحلة معينة، وهؤلاء تحدثوا في مرحلة معينة، اذا وجدت الناس يجنحون نحو الخصوصية تؤكد المطلق يجنحون نحوالنسبي والخصوصي تؤكد العام والمطلق، فتتحدث عن الامة وعن الوحدة وعن المطلق اذا وجدت الناس يتحدثون عن المطلق وحده وتؤكد الخصوصي بعد فترة يمكن أن نصل الى توازن ولكن الدين هو هذه المعادلة التوحيدية بين المطلق او بين الخاص والعام. ولكن وجد السيد قطب مثلا، ناس يتطرفون ويجنحون نحو الخاص جداً، ولذلك هو أيضا جنح ليصحح هذا الجحنوح، ولكن الان نحاول أن نتحدث في جو معتدل، وخاصة أننا جئنا بعدهم وأخذنا عبرة التطرف والخصوصية والتطرف العمومي. ونريد أن نصنع أفضل منهم. حتى لما تحدث الشيخ عن الوسطية، تهيأت له في مرحلة معينة، ولكن في البداية الفكر يبدأ تصحيحا، ولذلك اذا وجدت الناس يتطرفون في جانب تتطرف في الجانب الاخر، حتى اذا اعتدلت الامور عندئذ تطرح المعتدل.

أود أن أقول ان اللغة تتطور، طبعا نحن نحفظ لغة التنزيل بلغة لم تكن نازلة من السماء ولكن طور اللغة العربية لتخدم قيما جديدة وكانت تخدم قيما اخرى. وغيرها احيانا عمداً ليغير الكلمة ومعناها ويقلبها. وكذلك الفقهاء في تطور معين اتخذوا مصطلحات تخالف حتى المصطلحات، أي أن كلمات فقهي، شريعة، اسلام، تغيرت معانيها في الفقه عن معانيها في القرآن. كذلك لما غزت الثقافة الغربية قديماً اليونانية، اللغة العربية. والآن أيضا مع الغزو الثقافي لأنها لغة جديدة. وكل صحوة وكل دورة لها لغتها دون أن ننقطع. لكن نفهم تطور اللغة حتى لايرتبك علينا المصطلح ونخلط بين المفهومات المختلفة.

أنا لم اتحدث عن التوحيد بالمعنى الكلامي، ولا بالتوحيد بمعنى أن يوحد. أنا أتحدث عن الاسلام دين توحيد يتحدث عن معنى جديد من معاني التوحيد ويتجاوز بالحقيقة المذهبيات المؤسسة على صراع الاجناس، أو صراع الطبقات أو صراع الاحزاب، أو صراع القوميات. وأنا أقدم الاسلام كنظرية تقوم على فلسفة مختلفة جداً، فلسفة توحيدية. إن الصراع يأتي ابتلاءا، وأن التدين هو أن توحد الصراع الى وحدة. فالصراعات تأتي من الابتلاءات والواقعية، ولكن التكليف هو أن توحد. فالحركة ومشاريع الوحدة اثيرت من جانبين وأنا أقصد أن ثمة مشاريع معينة للوحدة، مثلا مشاريع القذافي في الصحوة الاسلامية، عنده حركة اسلامية لم تستجب لها ولم تؤيده فيها مشروعات الوحدة السودانية وأنا لقيت أ. سباعي مبارك أيام الوحدة، كان كارهاً، لم يكن كارهاً للوحدة. لا يوجد سوري يكره الوحدة أصلا أيا كان اتجاهه ولكن هناك قيمة أخرى، قيمة الحرية ايضا. وأنا تحدثت عن أن الاسلام يعني معادلة بين الوحدة والحرية. وهذه الخصوصيات، اذا قيل للانسان وحد نفسك على أن تطمس خصوصيتك لن يقبل. كانت أغلب هذه المشاريع ستؤدي بالوحدة تماما لانها

دكتاتوريات ولذلك عارضها الناس، أنا عارضتها مثلا لهذا السبب، لكنني الان وحدوي مع وادي النيل تماما ولن انفك انشاء الله، ومع سائر العرب، وحدة وادي النيل ليست الا وحدة خصوصية داخل الوحدة العربية، والوحدة العربية ليست الا خصوصية اعترف بها ان شاء الله.

الخلافة، ما اظن، أن الخلافة كانت على ذات الدرجة من القوة. الواقع أنها تلاشت شيئا فشيئا ويوم سقطت كانت قد اسقطت من قبل أن تسقط شكلا وما كانت تستوعب العالم الاسلامي كله هذه احدى الوقائع.

يمكن أخطيء فيه وأصيب، ولكن قصدت أن اقدم نظرية فقهية توحدية، تصلح اولا للخصوص والعموم داخل الوطن بين الاديان وبين الاقليات المختلفة داخل الوطن الواحد، وبالخصوص داخل الوطن العربي وداخل الوطن الاسلامي كله، حتى نستقيم بمنطق واحد يحفظ لنا الخاص، لان الله سبحانه وتعالى له فيه حكمة، ويحفظ لنا العام لان الله فيه حكمة ونعقد لا مصالحة بل برنامج توحيد، يعترف بهذا وذاك ويوحدنا معا نحو قيم عليا، وإنما هو اجتهاد ان اخطأت استغفر الله والسلام عليكم ورحمة الله.



القسم الثامن

الصحوة الاسلامية والقومية العربية والثقافة المعاصرة



الحركة الاسلامية والثقافة المعاصرة

الدكتور رضوان السيد

I

يقول مالك بن نبيّ في كتابه «مشكلة الثقافة»(١): «بوسع القارىء أن يجد في هذا العرض- أي في الكتاب نفسه- بعض الأفكار العامّة عن إمكان استحداث تركيب أكثر رحابة بين ثقافتين أو ثلاث، لها حدودها المشتركة على الخريطة. وقد يثور في ذهنه سؤال عن امكان تعايش هذه الثقافات في صورة مشروع يُدْرَك في مستوى جغرافي سياسي. فباندونج قد لفتت انتباهنا الى تعايشٍ كهذا دون أن تحدِّد لنا المنهج... وقد رأيتُ من واجبي أن أخُصَّها بفصلٍ مستقلٍّ في كتابي- فكرة الافريقية الآسيوية، حيث درستُ إمكان تركيب ثقافتين هما: الثقافة الاسلامية، والثقافة الهندية، من أجل تحديد عمل ثقافيّ على مستوى إفريقي آسيوي».

هذا كلامٌ في الثقافة لمالك بن نبيّ قاله عام ١٩٥٩، وكان ذلك تكراراً لما ورد في كتابه الآخر: فكرة الافريقية الآسيوية (٢). فالثقافة الخاصّة بشعب معين هي عنده تركيب من عناصر وأمشاج شتّى يضمها أو ينظِمُها عنصرٌ غالبٌ، هو الذي يُكْسِبُها خصوصيتَها، ولأنّ الثقافة تركيب، فيمكن أن يصدُرَ عن ثقافتين متمايزتين تركيب ثالث مشترك: «من أجل تحديد عمل ثقافيّ على مستوى افريقيّ آسيوي..» كما يقول مالك بن نبي.

وأريد هنا أن أتجاوز ميكانيكية هذا التصور للثقافة، ولكيفية قيام العلاقات بين ثقافتين (٣).

فليس من غرضي هنا نقد مفهوم مالك بن نبي للثقافة، ولماذا أعتبر الثقافتين الاسلامية والهندية جوهر الثقافة المشرقية؛ وذلك لكي أضع في مقابل هذا النصّ الذي كتبه جزائريٌّ كان يعيش في الشرق؛ بمصر وسوريا ولبنان في الخمسينات والستينات، نصّاً لرجل عملٍ إسلاميٍّ كبيرٍ في المجال الثقافي الهنديّ في الثقافة أيضاً، وقبل قولة مالك بن نبيّ بحوالي العشرين عاماً. قال أبو الأعلى المودودي في كتابه: «نحن والحضارة الغربية»(٤): «.... إذا كان الاسلام يريد أن يعود الى مكانته في السيطرة على العالم، فلا سبيل لذلك الاّ بأن ينبغ في المسلمين رجالٌ من أصحاب الفكر والتحقيق، يهدمون بقوة فكرهم ونظرهم وبحثهم، واكتشافهم تلك الأسس القائم عليها صرح الحضارة الغربية والحضارات الاخرى: يمارسون مشاهدة الآثار والفحص عن الحقائق على هَدْي الأسلوب القرآني للفكر والنظر، ويبنون بذلك نظاماً للفلسفة جديداً منتزعاً من الفكر الاسلامي الخالص، ويرفعون قواعد علوم طبيعية جديدة، تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم، ويبطلون النظرية الالحادية إبطالاً، ويؤسِّسون الفكر والتحقيق على النظرية الالهية، ثم يتقدمون... بقوةٍ وعزيمةٍ تضمنان السيطرة على العالم، فتقوم في الدنيا حضارة الاسلام الحقّه مكان حضارة الغرب المادية».

هناك إذن أمران ظاهران في تصوّر المودودي للثقافة الاسلامية «خصوصيتها الشديدة إذ هي نهج الهيّ، ثم ضرورة تفوقها وسيطرتها في العالم. ومما له دلالته أن تكون الفقرة الثانية بعد الكلام الذي نقلته عن الترجمة العربية لكتابه، مخصَّصةً للحديث عن انحطاط الثقافة الاسلامية بالهند، بسبب فقد المسلمين للسيطرة السياسية، وصعود العقائد والتقاليد الهندوسية من جديد(٥). فلا مجال عنده لامتزاج أو تراكب بين ثقافتين احداهما انسانية منحطة وأسطورية، وأخرى متفوقة بسبب مصدرها الالهي. لذلك ففي حين رأى مالك بن نبي أنّ الدعوة لقيام باكستان كانت تآمُراً على المسلمين في وجودهم السياسي وثقافتهم العالمية(٦)، فإنّ المودودي قد طالب المسلمين باعادة سيطرتهم على الهند أو الانفصال(٧).

مع سيّد قطب نصل الى الفكرة التي حدّدت كتابات مَنْ كَتَبَ بعده عن العلاقة بين ثقافة الاسلام، والثقافة المعاصرة؛ الثقافة الغربية؛ يقول سيّد قطب في أحد كتبه المبكرة في الاسلام، أعني كتابه: العدالة الاجتماعية في الاسلام(٨): «.. ما يُدري هؤلاء الناس أنّ لدينا ما نُعطيه لهذا العالم البائس المكدود الذي دفعته حضارته المادية الخاوية من الروح الى حربين عالميتين في ربع قرن من الزمان، والذي ما يزال يخبطُ في طريقه الى حرب ثالثة تنذر حضارته كلّها بالبوار..». وليس بوسعنا نحن المسلمين أن نعطي العالم، ونأخذ منه، فقد يعني ذلك تبادُلاً وتعاوناً ثقافيَّيْن كما يقترح مالك بن نبي. إنّ من واجبنا أن نعطي العالم، ومن واجبنا أن نكتفي بما عندنا لأنّ لدينا ما يفي ويزيد(٩): «ففي عالم الاقتصاد لا يلجأ الفرد الى الاستدانة وله رهنٌ مذخورٌ قبل أن يراجع رصيده. ولا تلجأ الدولة إلى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها وتدخل في خاماتها ومقدّراتها كذلك... أفلا يقوّم رصيد الروح، وزاد الفكر، ووراثات القلب والضمير، كما تقوّم السلع والأموال في حياة الناس؟!... إنّ الناس في هذا العالم الذي يطلق عليه اسم العالم الاسلامي، لا تراجع رصيدها الروحي، وتراثها الفكريّ، قبل أن تفكّر في استيراد المبادىء والخطط واستعارة النظم والشرائع، من خلف السهوب، ومن وراء البحار» !!.

هنا ترد الفكرة كلّها، وبشكل موجز، وللمرة الأولى فيما أعلم فيما يتصل بالفكر. فهنا يُلْحَقُ عالم الفكر بعوالم السلع، ومواد التجارة موضع الاستيراد والتصدير. وسيّد قطب يضع نفسه هنا موضع «اليد العليا» المعطية، لليد السفلى التي كان يجب أن تمتدّ لتأخذ، لكنها لم تفعل للأسف. والذي حدث أنّ المسلمين لم يستوردوا الأفكار لأنّ ذلك غير ممكن ولا معقول، لكنهم يتحولون تدريجياً الى جزء من العالم المعاصر الذي يتضمن ثقافةً معاصرةً كان إكبر إسهامٍ فيها —وما يزال— للأوروبيين الغربيين. وكانت تلك الثقافة وما تزال ثقافةً غربيةً.

وكان أمراً مُحزناً انتقال النقاش حول الثقافة، وصراعات الأفكار بين الشرق والغرب، والاسلام والغرب، من على أرضية مالك بن نبيّ الى عالم الخصوصية والأصالة والمنهج الالهيّ لدى المودودي وسيّد قطب(١٠). ولا يعني هذا أنّ نسق مالك بن نبيّ كان نسقاً نهوضوّياً أو تجديدياً بالدرجة الأولى، لكنه كان نسقاً فكرياً على أيّ حال يمكن في نطاقه الأخْذ والردّ، حساسيته الشديدة تجاه

الاستعمار، والهيمنة الاستعمارية التي أفادت من «قابلية المسلمين للاستعمار» (١١). وقد ظلّ مالك بن نبيّ حتى وفاته يعيش في عالم أفكار عدم الانحياز، والحياد الايجابي، والفكرة الآسيوية الافريقية، ويحلُمُ بعالمٍ ثالثٍ للمسلمين فيه دورٌ قياديٌّ، يقفُ مع الغرب بعد التخلّص من الاستعمار موقف الندّ للندّ، وفي عالم الأفكار بالذات. أمّا استراتيجية «الأفكار المستوردة» ومكافحتها باسم المنهج الالهيّ، واخلاص العبودية لله عزّ وجلّ، والحفاظ على الخصوصية والتفوّق، فيستحيل معها النقاش، لأنها تفترض مسلَّماتٍ تصنيفيةً كمقدَّمات، وتقدّم نفسها كأيديولوجية نضالية وليس كأطروحة للبحث والأخذ والردّ، وإحداث وعي بالذات والآخر، وهذه الفكرة هي التي سيطرت في مجال التفكير الاسلامي المعاصر في الستينات والسبعينات والثمانينات، وليس على الحزبيين فقط؛ لأسبابٍ مختلفة ليست فكريةً بالطبع، بل سياسية واجتماعية، سنضطرُّ للإلماح اليها خلال هذه القراءة.

II

لا يعرض الكتّاب الاسلاميّون المحدثون منذ المودودي وحتى محمد الغزالي لمصادر الفكر الأوروبي، وأصول الثقافة المعاصرة، بشكل مقنع يمثّل تصوّراً يستطيع القارىء أن يتتبع حلقاته ويستند اليه. إنّ كتاباتهم في هذا المجال كتابات نضالية، كتابات هدمية. ثم إنها ليست مقصودةً لذاتها، أو في سياق الصراع الفكريّ بين الاسلام والغرب، بل إنّ المقصود الداخل العربي والاسلامي. فالتعرّض بالنقض والهدم للماركسية والرأسمالية على سبيل المثال عند هؤلاء الكتّاب، هو من قبيل الضرب السريع والقاطع لأصول الشرّ. أمّا رأسُ الشرّ فعندنا وفي بلادنا، فالكفاح الفكريّ والسياسي ينصبّ على الاصلاح الجذريّ الداخليّ، وليس على تحليل الثقافة المعاصرة ونقدها أو نقضها من أجل مشروع حضاريّ آخر صديق لتلك الحضارة أو عدوّ. ومع ذلك فقد حاولْتُ أن أجمع أطرافاً مما ورد في كتب الاسلاميين المحدثين والمعاصرين في عرض الثقافة المعاصرة؛ أصولاً وتطوُّراتٍ، ومدارس، ومستقبلاً، تمهيداً لعرض مواقفهم.

«الجاهلية اليونانية والجاهلية الرومانية هما الأساس الحقيقيّ للحضارة الأوروبية المعاصرة، ذلك ما تعترف به المصادر الأوروبية ذاتها، وان كانت بطبيعة الحال لا تسمّيها جاهلية، وانما تسميها حضارة» (١٣). هذا ما يقوله محمد قطب في كتابه «جاهلية القرن العشرين»، ثم يتابع عرضه لتاريخ الفكر الأوروبي أو لأصول الثقافة الغربية ـ كما يقول، فيلاحظ أن الجاهلية اليونانية هي التي أوحت أو رسّخت فكرة الصراع بين البشر وبين الله في أساس بزوغ الحضارة الغربية، وهو يستدلّ على ذلك بأسطورة بروميثيوس. كما أنّ هذه الجاهلية نفسها هي التي قدّست العقل على حساب الروح، فأدّى ذلك الى انحرافات كثيرة في الجاهلية اليونانية القديمة، والجاهلية الأوروبية الحديثة، من ذلك الانحراف في تصور الألوهية، والانحراف في التصورات الأخلاقية عن طريق التجريد الشديد للقيم. وجاءت الجاهلية الرومانية بعد اليونانية، فكانت مايةً بحتةً كادت تلغي ما لا تدركه الحواسّ، ثمّ إنها تجاوزت بالحواسّ واللذائذ الحسية قَدْرَها. وجاءت المسيحية لتصحّح المسار فلم

تستطع الكثير لاختلاطها بالوثنيات القديمة من جهة، ولعدم تطبيقها من جهة ثانية في جانبها التشريعي بالذات (١٤). فعلى الرغم من النفوذ الضخم الذي زاولته الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى، فلم تكن الشريعةُ مطبقة في غير مسائل الاحوال الشخصية. أما «واقعُ الحياة الأكبر»، فلا تحكمه شريعة الله، وانما يحكمه القانون الروماني. وقد أدّى ذلك الى فصل بين الدين والحياة الواقعة، رغم سيطرة المسيحية على مشاعر الناس وتصوّراتهم. وأساءت الكنيسة استخدام السلطة الضخمة في المجالين الروحي والمادي، وحاولت فرض تصوراتها الخاطئة عن الكون، ومنع العلم التجريبي. ثم جاءت حكاياتُ صكوك الغفران فضربت آخِر قِلاع نفوذ الكنيسة، وبزغت الحضارة الأوروبية الحديثة على مبعدة من الدين الذي نحَّوه عنهم تنحيةً للكنيسة عن اضطهادهم، والحجر على فكرهم. هكذا عادت الحضارة الغربية الى منابعها الأولى فيما قبل المسيحية، الى التراث اليوناني والروماني. فعادت إذن الجاهلية الحديثة الى الجاهليتين القديمتين!! (١٥).

إنّ نشوء النهوض الأوروبي بمعزل عن الكنيسة، أو في مواجهتها، لا يعني أنّ مؤسسة الكنيسة قد زالت، أو أنّ نفوذها قد ضُرب تماماً. لقد بقيت المؤسسة، وصمد جزءٌ من أفكارها. لكنَّ هذه الأفكار لم تكن تستطيع الاستمرار لمخالفتها للطبيعة البشرية. فنظرة المسيحية الى الدنيا نظرة زاهدة متقشفة لا تعين على استمرار البشرية ان جرى اتّباعها بحذافيرها. والرهبنة نظام مخالف للطبيعة البشرية هو بدوره. لذلك فإنّ انحسار نفوذ الكنيسة لا يعود فقط لاصطدامها بالعلم التجريبي، والسياسيين، بل لأعراض البشر المسيحيين أنفسهم عن كثيرٍ مما قالت وتقول به لإبائه على الطبيعة الإنسانية العاديّة (١٦).

بعد تيار الكنيسة الفكريّ والمؤسّس، هناك تيار العلم التجريبيّ. فالتجريب سمة من سمات العصر الحديث الأساسية. بدأ مع روجر وفرنسيس بيكون معتمداً على الحواسّ، وغالى في ذلك بسببٍ من طبيعة الأوروبيين المادية الموروثة عن الاغريق والرومان. صحيح أن المنهج التجريبي هو الذي صنع أوروبا الحديثة، لكنه ادّعى القدرة على فهم وتفسير وتطوير كلّ شيء، وكشف مغاليق كلّ شيء، فاشتدّت النزعة المادية والسببية الجبرية الفظيعة. وانتهى الأمر بسقوط المسؤوليّة الخُلُقية، وبالتالي سقوط الانسان (١٧). فمادية الأوروبيين الموروثة من جهة، واضطرار الإنسان الأوروبي للخروج على المسيحية من جهةٍ ثانية؛ هذان الأمران أدّيا إلى نتائج سلبية واضحة في بنية الثقافة الأوروبية الحديثة. إنّ الفكر الأوروبي المعاصر صنعه ثلاثة يهود (١٨) هم: كارل ماركس، وأميل دوركايم، وسيجموند فرويد. ومع أنّ تشارلس دارون ليس يهودياً؛ لكنَّ «بروتوكولات حكماء صهيون» تذكر أنّ اليهود هم الذين رتّبوا نجاح دارون وماركس ونيتشه بالترويج لآرائهم... فالتجريبيون الذين يقف دارون على رأسهم هم الذين شوّهوا صورة الانسان، وأدّت آراؤهم البيولوجيّة الى افقاد الانسان تميّزه القائم على توازن بين الروح والجسد والمشاعر، فظهرت العصبيات العنصرية، ونظريات التفوق والتيارات الفاشية. وسيجموند فرويد أزال القدسية والتميز عن الفرد، وأثبت أنه عنقود من العُقد والأزمات والمشكلات النفسية القائمة كلّها على الغريزة الجنسية. وأميل دوركايم تابع دارون من الناحية الأنتروبولوجية والاجتماعية، كما تابعه فرويد من ناحية الفرد. والشيوعية من تأسيس اليهودي كارل ماركس، ثالث الثلاثة بل أوّلهم. وهي فلسفة لا ترى إلاّ المجموعات البشرية الكبيرة الساعية وراء

إشباع بطونها باسم الوعي الطبقي، وصراع الطبقات. فلا دين ولا خُلُقَ يحكم حركات الماركسيين أو سكناتهم. إنهم ينفون كلّ ما يتجاوز المادة الصلبة. إنّ الثقافة المعاصرة ثقافةٌ ماديةٌ يهوديةٌ قائمةٌ على المطالبة بالغذاء والكساء والإشباع الجنسي(١٩).

III

هذه جوامع تصورات الاسلاميين المعاصرين للثقافة المعاصرة أصولاً واتّجاهات ومضامين. إن ثقافةً كهذه التي يصوِّرونها ليست حقيقةً بالاتّباع والتقليد، فضلاً عن أن تكون تملك وسائل البقاء والاستمرار: والإسلاميون منذ إقبال والمودودي يستندون في ضرورة انهيار الحضارة الغربية، والثقافة الغربية، بالنظر لبذور الفناء القتّالة التي تحملها في جوفها. فكيف تكون ثقافة صالحة للبقاء، وهي لم تستطع منع وقوع حربين عالميتين خلال ربع قرن. في قلبها بدأ سلسلةَ الاشتهاد المودوديُّ بقول عن أوزوالد شبنجلر في «انهيار الغرب»، وأرنولد توينبي في التحدّي والاستجابة والدورات الحضارية(٢٠). وتبعه سيّد قطب ومحمد قطب، وأبو الحسن الندوي، الذين ذكروا نصوصاً عن ألكسيس كاريل «الانسان ذلك المجهول»، وجوليان هكسلي في كتابه «الانسان في العالم الحديث»، ودرايبر في كتابه «العلم والدين»(٢١). لكن يبدو أنه في الستينات لم تبق في يد الاسلاميين مؤلَّفاتٌ نقديةٌ أصلية في تاريخ الثقافة الأوروبية، فانصرف بعضهم ينقُلُ عن بعض، والمصدر غالباً في ذلك كتاب أبي الحسن الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، وكتابه الآخر: «الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة ا لغربية». فإذا مضوا بعيداً وجدوا ديورانت وألكسيس كارل فاستشهدوا بهما رغم شيوع الاختلاف المنهجيّ بين الرجلين.

والملاحظ أنّ الاستشهادات في أكثرها من كتب ظهرت بين الحربين أو بعدها بقليل، وتركّز على الشقاء الذي أنزلته بالبشرية غرائز الناس العدوانية، وتطور الوسائل التكنولوجية القادرة على البطش. ونتيجةً لذلك، يتنبأ هؤلاء بنهايةٍ قريبةٍ للحضارة الغربية، بسبب عجز الثقافة المشتركة بين أمم الغرب عن إثْبات فاعليتها في إحلال السلام، وعلاقات حسن الجوار بين الشعوب ذات الحضارة الواحدة، والعقائد المتقاربة.

١٧

أياً تكن القيمة التحليلية أو التركيبية لعروض الاسلاميين عن الحضارة الغربية، يكون علينا أن لا نستخفّ بقدراتها التحريضية والتعبوية، ليس ضد الأوروبيين بالذات، بل ضدّ مستوردي الأفكار والسلع من الغرب ممن يعيشون بين المسلمين، ويتسمّون باسم الاسلام، رغم شكّ محمد قطب فيهم وسؤاله لهم: هل أنتم مسلمون؟(٢٢). فقد نجح رجال مثل سيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي في تركيز الحملة على الحضارة الغربية في عدة نقاط واضحة يمكن لمتوسّطي الثقافة أن يستوعبوها بسهولة:

أ. فالثقافة الغربية مادية(٢٣) تغلِّبُ المادة على الروح في الانسان وفي الكون. وهي تبالغ في ذلك فتكوّنُ فرديةً شديدةً؛ مما يؤدّي الى النقيض، إذ تصل الى الجماعية المتطرفة كما في الأنظمة الماركسية. وماديتها الفظيعة كانت في أصل نرجسيتها، واعتبارها نفسها قلب العالم، وجوهر وجوده، ثم اقبالها على استغلال البشر واستعمارهم بالغلبة والقوة، وسحق شعوب بأكملها لا لشيء إلاّ لإرضاء غرائز هؤلاء المعقّدين نفسياً، الذين أفقدهم الدينَ والخُلُقَ وتوازنَ الروح والجسد، والانسانيةَ؛ اليهودُ الثلاثةُ بالاضافة لدارون. وبسبب هذا التأكيد على «لا انسانية» الغرب، حضارةً، وثقافةً، وانساناً، احتار الاسلاميون في الستينات فيما يفعلونه بتلك الآراء الصادرة عن مؤرِّخي فكر ومستشرقين في الثناء على الثقافة الاسلامية، واعتبارها في أصل الثقافة الغربية. فقال بعضهم إنّ النرجسيّة الغربية كاذبةٌ ومزوَّرة لأنّ العلم الاسلامي هو الذي أوصل أوروبا في الجانب التجريبي الى النهضة. فيما توقّف بعض آخر منهم عن ذكر الآراء الايجابية من جانب الاوروبيين في الحضارة الاسلامية(٢٤). وذهب مالك بن نبي على الخصوص الى أنّ ذمّ المستشرقين للاسلام هو مثل مدحه؛ بل إنَّ المدح أسوأ. لأنّ المدح مقصود به التخدير من أجل الانقضاض على الفريسة(٢٥).

وباعتبار المادية التاريخية ذروة المادية الأوروبية في الثقافة والفكر؛ فقد حظيت بهجومٍ فظيع، لكنّ الهجوم على الرأسمالية عند الاسلاميين أقدم من نقد الشيوعية(٢٦). فإذا اعتبرنا الدكتور محمد البهي من هذه الفئة، فإنّ دراساته المعادية للشيوعية تعتبر تأسيسية في هذا المجال(٢٧). لكنه في كتابه الكبير المعروف الذي رجع اليه الاسلاميون كثيراً، أعني: «الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» تتبع امتدادات الفكر الماركسي، والثقافة الماركسية في مصر من خلال مؤلّفات صادرة بالقاهرة، وليس في إطار نظريّ. ولكي يكون الأمر متوازيا خصّ الدكتور البهيّ المستشرقين بهجوم ساحق، وسجّل أسماءهم في كتابه ضمن قوائم تشبه جداول أولئك الذين توضع أسماؤهم من أجل القبض عليهم(٢٨).

ب. والثقافة الغربية متآمرةٌ على الانسان في الأساس، وعلى الانسان المستضعَف في المشرق الاسلامي بالذات وعلى الخصوص. وقد جاء تآمرها على الانسان من ماديتها، وخطئها في فهم الألوهية، وفهم علاقة الروح بالجسد(٢٩). أمّا تآمرها على المسلمين بالتحديد فآتٍ من ارادتها للغلبة والاستيلاء اللذين ولّدا لديها إحساساً بالتفوق، وأوهاماً حول رسالة حضارية أو ثقافية لدى البشر في العالم الثالث. ولأنّ الروح الصليبيةَ ما تزال تسود أوروبا، فإنّ الاستعمار الذي هو في الأصل للغلبة اتخذ لُبوساً تبشيرياً أيضاً رغم النفاق الدينيّ عند الأوروبيين. فإذا بدا الجهد العسكريّ الأوضح في الاستعمار؛ فإنّ الثقافة الغربية تبدو في المقدمة في أعمال المستشرقين عن الاسلام.

والواقع أنّ هناك ركاماً ضخماً من كتابات الإسلاميين ضد المستشرقين(٣٠). ولأنّ أكثر الكاتبين لا يعرفون لغات أجنبية معرفة جيدة، فانهم اعتمدوا ويعتمدون في نقداتهم ونقائضهم على الترجمات لكتب المستشرقين وهي قليلة نسبيا. ومن هنا تتكرر المراجعات النقدية للكتاب نفسه، ويجري الاعتماد على الكتب نفسها في ايضاح رؤية مستشرق لقضية اسلامية ما، ثم يجري التعميم فيقال المستشرقون

قالوا كذا أو أنّ رأيهم كذا(٣١). ففيما عدا الدكتور محمد البهيّ الذي عرف بعض كتابات المستشرقين عن كثب، ليس بين الاسلاميين من يمكن قول ذلك عنه. ورغم ذلك فإنّ الدكتور البهيّ كما ذكرتُ سابقاً سئم في أواخر كتابه من عرض آراء المستشرقين فلجأ الى ايراد قوائم بأسماء «المشبوهين» لم يكد ينجو فيها أحدٌ منهم.

٧

نظام الإسلام في العقيدة والفكر والسلوك –في نظر الاسلاميين– هو نظام الفطرة، وهو نظام إلهيٌّ، وهو نظام كامل(٣١أ). ومن هنا كان الرفض المطلق للجوانب النظرية من الثقافة المعاصرة، على أساس أنّ استيراد الأفكار قولٌ مضمر بأن النظام الاسلامي غير كامل لاحتياجه الى عناصر خارجية، وبالتالي لا يمكن أن يكونَ إلهياً. وهنا بيت القصيد، إذ يطرح الاسلاميون منذ البداية مسألة مصادر المعرفة، ويعتبرونها المسألة الأساس، بحيث يبدو حديثهم في عرض الثقافة الغربية وتياراتها مقدمةً قصيرةً لأطروحة الثقافة الاسلامية، وعلاقتها الناقضة لكل فكر مستورَد.

يرى يوسف القرضاوي أنّ الأدواء المعنوية والمادية التي يعانيها هذا الجيل في حياته الفكرية والروحية لها أحد ثلاثة حلول: الحلّ الاسلامي القرآني، والحلّ الديمقراطي الليبرالي، والحلّ الاشتراكي الثوري. ثمّ يختصر الحلول الثلاثة الى حلين: الحلّ الطبيعي، والحلّ المستورد. أمّا الطبيعي فهو الأصيل النابع من ضمير الأمة وعقيدتها وتراثها... وذلك هو الحلّ الاسلامي. والحلّ المصطنع هو الديمقراطي الرأسمالي، والاشتراكي الماركسي. ويتابع القرضاوي قائلاً إنّ الجوانب النظرية من الثقافة المعاصرة المعادية للاسلام جرى استيرادها بعدة طرق: البعثات الى الغرب والمدارس التبشيرية، ونظام التعليم الحديث. ثم يستشهد بعبارة لحسن البنا هي:(٣٣) «تغالت بعض الأمم الاسلامية في الاعجاب بهذه الحضارة الغربية، والتبرم بصبغتها الاسلامية، حتّى أعلنت تركيا أنها دولةٌ غيرُ إسلامية.... وازدادت في مصر مظاهر هذا التقليد. واستفحلت حتى استطاع رجل من ذوي الرأي أن يجهر بأنه لا سبيل الى الترقّي الآ بأن نأخذ بهذه الحضارة خيرها وشرّها ومرّها وما يحبّ منها وما يُكره، وما يُحْمَدُ منها وما يُعاب. وأخذت تنتقل في سرعة وقوة من مصر الى ما جاورها من البلاد حتى وصلت أقصى المغرب». إنّ علينا أن نتنبّه لهذه النقلة من الحديث عن غزو ثقافيّ، وغارةٍ على العالم الاسلامي(٣٤)، الى الحديث عن أفكار مستوردة، فالحديث أخيراً عن «الحلول المستوردة».
إنّ ما يُرهب الاسلاميين، كما يتبين من مقتبس حسن البنّا، هو تحول الغزو الثقافيّ الى زاد ثقافي لفئة من المسلمين داخل أقطار العالم الاسلامي، ثم تحوُّل المعرفة المستوردة أو المستقرّة الى مشروعات سياسيةٍ لها حواملُ وممثّلون داخليون. وقد دفع هذا بعض الكاتبين الى رفض كلّ ما يأتي من الغرب، حتى لو كان تقنيةً أقرّ استيرادها من قبل المودوديُّ ومحمَّد البهي وسيّد قطب. وقد كانت تعزية سيّد قطب للمسلمين أنّ سيطرة «الرجل الابيض» الى نهاية في دياره نفسها(٣٥): «لقد انتهى دور الرجل الابيض... انتهى دوره سواء أكان روسياً أم أمريكياً، انجليزياً أم فرنسياً، سويسرياً أم سويدياً.. انتهى لأن ذلك الفصام النكد –يعني به الانفصال بين الدين والدولة– في التاريخ

الأوروبي، وفي جميع المذاهب والمناهج والنظم والأوضاع التي تقوم في الغرب، قد حدّد بدوره نهاية دور الرجل الابيض». لكنه في الوقت الذي كان انتهى فيه، انتهى مشروعه الحضاريّ في نظر سيّد قطب، كان قد صدّر أفكاره الى العالم كله، وبخاصة الى ديار المسلمين. ونجحت مؤامرة اليهود الثلاثة في اغراء المسلمين أو فئة كبيرة منهم بقبول تلك البضاعة الغربية المغشوشة. لذلك لابدّ من مكافحة هذا الداء الذي بدأ يستشري في الداخل. انّ جاهلية القرن العشرين تتغلغل داخل المجتمعات الاسلامية ناشرةً ظلامها الأسود الآتي من الغرب (٣٦) في ديارهم. إنّ حُصوننا تصبح مهدَّدةً من داخلها (٣٧). بل إنّ ذلك، أي آختراق الحصون عن طريق خيانة داخلية واعية أو غير واعية، بدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد تورط جمال الدين الذي كان شديد الحساسية في وعيه السياسي (٣٨)، في الماسونية، وتغليب الجزئيات والتفصيلات على شمول الاسلام وصلابته. وفصل محمد عبده الدين عن السياسة (٣٩). ثم صرّح رجالات مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين بالوطنية في مواجهة عروبة مصر واسلامها (٤٠). وضَرَب مصطفى كمال الإسلامَ السياسيَّ في تركية ودَّ لو استطاع ضَرْبَ إسلام العقيدة والتاريخ (٤١). وتفاقمت مسألة علاقة الاسلام السياسي بالاسلام العقديّ مع ظهور كتاب على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» (٤٢). ومع الوطنية وفي مواجهتها أحياناً ظهرت العقيدة القومية التي كانت لها مع الاسلام هي بدورها شؤونٌ وشجونٌ (٤٣). وعندما ظهرت الجامعة العربية مع نهايات الحرب الثانية، كان عالم الاسلام والعروبة قد تحوّل الى خطوطٍ متشابكةٍ من الأسئلة المعقَّدة حاول أن يجلوَ خطوطَها الرئيسية هاملتون جب في كتابه: الى أين يتّجه الاسلام؟ ثم ولفريد كانتويل سميث في كتابه: الإسلام في العصر الحديث. وكان الاسلاميّون سريعي الاستجابة لتحديات الكتابين؛ فراجعوهما مراجعاتٍ نقديةً، وكتبوا: مالك بن نبي، ومحمد البهي، وسيّد قطب ــ دراساتٍ في توجهات الاسلام ومستقبله (٤٤). أمرٌ واحد لم يرد الكتّاب المسلمون أن يصدّقوه: ما تنبأ به الكاتبان من صراع رهيب ومأساوي بيّن القوميين والاسلاميين، أو بتعبير آخر بين الأنظمة الوطنية الحديثة، والاسلاميين بمصر أولاً، ثم في سائر أقطار الوطن العربي منذ الخمسينات وحتى اليوم.

ما كان غزواً غربياً لدى رشيد رضا ومحبّ الدين الخطيب، صار أفكاراً مستوردةً لدى محمد البهيّ وسيّد قطب ومحمد الغزالي ومحمد محمد حسين. ثم صار حلولاً مستوردة لدى يوسف القرضاوي. فالفكرة الغربية في نظر خصومها، صارت كياناً واقعياً ارتبطت به مصالحُ فئاتٍ واسعة من الناس، ثم صارت نموذجاً أو مشروعاً سياسياً. لكنْ كما بدأت دراسةُ المادية التطورية مع جمال الدين الأفغاني في «الردّ على الدهريين» معرفةً دقيقةً ونقديةً، وانتهت مع محمد قطب وأنور الجندي مؤامرةً يهوديةً، كذلك يفشل الحلان المستوردان عند يوسف القرضاوي: الليبرالية الديمقراطية، والاشتراكية الثورية. ومع ذلك تبقى «الجاهلية» الفاشلة الفاسدة في نظر الاسلاميين، تبقى في السلطة بسبب المؤامرة المستمرة على الاسلام والمسلمين (٤٥).

ليست لعروض الاسلاميين وكتاباتهم في الثقافة المعاصرة وعنها قيمةٌ معرفيةٌ، كما أنه ليس بالوسع استخدامها من جانب الدارسين لبيان صورة بغض الكتّاب المسلمين عن مسائل الثقافة الحديثة. صحيحٌ أنّ كتابات الاسلاميين عن الثقافة المعاصرة تتفاوت من حيث الدقة والمعرفة والقدرة على التحليل والتركيب. لكنها منذ أيام جمال الدين الأفغاني محاولات أيديولوجية نضالية، موجّهة لجمهور معيّن من المسلمين يراد تجنيده وتحريضه. ولأنها كذلك، فإنها تسير لهدفها بسرعة وتصميم وحسم. فما أكثر الهجمات على دارون وفرويد، لكنني لم أجد فيما قرأته من مؤلّفات الاسلاميين عرضاً دقيقاً واحداً لأفكار دارون أو فرويد بقصد الردّ عليها أو نقضها. أمّا عن ماركس فإنهم يعرفون «الدين أفيون الشعوب» وبعض الكليشيهات الأخرى. فالواضح أنّ الثقافة المعاصرة في نظر اسلاميين كثيرة الشرور في جوانبها المعرفية النظرية، وتجلياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد هاجمت هذه الجاهلية العالم الاسلامي منذ القرن الثامن عشر باستمرار. لكنّ الصليبية الجديدة بخلاف القديمة، استطاعت أن تؤسّس لنفسها في الداخل قبل خروجها العسكري الظاهر من ديار المسلمين بعد الحرب الثانية، والحركات الاسلامية منذ القرن التاسع عشر، مشاريع سلطة، شأنها في ذلك شأن خصومها الموجودين في السلطة الآن في ديار العالم الاسلامي. ومن هنا كان ذلك النضال السياسي ضد الأنظمة خصوصا التقدّميّ التحديثيّ من بينها. ومن هنا كان استخدام الثقافة في هذا النضال. فالثقافة الغربية الجاهلية في نظر الاسلاميين هي التي قامت عليها الأنظمة الحاكمة في العالم الاسلامي اليوم. ولا شكّ أنّ هذه النضالية الاسلامية، قد حققت من النجاحات في المجال الثقافي (أي في العداء للثقافة المعاصرة) ما لم تستطع تحقيقه في مجال النضال السياسي. فشتم الغرب وثقافته وامتداداته عندنا «موضة» لم يبق منا أحد إلاّ وشارك فيها في السنوات العشرين الأخيرة. لكن من تضاؤلٍ كمية المعرفة في النضال السياسي والثقافي للاسلاميين في العقدين الأخيرين (ولذلك طبعاً أسبابه السياسية والاجتماعية في احتدام الصراع الداخلي على المستويات كافة)، تضاءل الاهتمام بعالمية الاسلام، ومسؤوليات المسلمين، وموقعهم في (عالم الأفكار) في العالم، ذلك الذي تحدّث عنه مالك بن نبي في «مشكلة الأفكار»، والندوي في «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، بل وقبل ذلك شكيب أرسلان في: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. لقد تحوّلت الحرب الثقافية مع الغرب تدريجياً الى حرب على الجاهلية على الجبهتين السياسية والثقافية. فكما أنّ هناك حاكماً جاهلياً يحكم بغير ما أنزل الله؛ هناك ثقافةٌ جاهليةٌ هي الثقافة المعاصرة كلّها وتجلّياتها الداخلية، أو على العكس: الثقافة المعاصرة في الداخل الاسلامي، وأصولها الخارجية. والملاحَظ أنه كلما ازداد العداء الثقافيّ للغرب وامتداداته في أدبيات الاسلاميين، قلّ العداء السياسيّ له أو قلّ التركيز عليه. لكنّ الغرب الداخلي، أو الجاهلية الداخلية، تصبح أقلّ معقولية في كتاباتهم أيضا كلّما قلّ تحدّدها، وتفاقمت تعميقاتها. فليس الخميني هو أول من سمّى أمريكا «الشيطان الأكبر»، بل سيد قطب ومحمد قطب. والشيطان المتعملق في الداخل لا يمكن مناضلته بالمشروعات الحضارية الشاملة لمالك بن نبي وأبو الحسن الندوي وشكيب أرسلان ومحمد البهيّ، بل بالرصاص يطلق في كلّ الاتجاهات، أو بالكلمات التي هي بمثابة الرصاص (٤٦). اسمعوا معي سيّد قطب يحدّثنا عن تجربته الخاصة مع

الجاهلية الثقافية: (٤٧) «إنّ الذي يكتب هذا الكلام انسان عاش يقرأ أربعين سنة كاملة، كان علمه الأول فيها القراءة والاطّلاع في معظم حقول المعرفة الانسانية... ما هو من تخصصه وما هو من هواياته.. ثم عاد الى مصادر عقيدته وتصوره، فإذا هو يجد كلّ ما قرأه ضئيلاً الى جانب ذلك الرصيد الضخم ــ وما كان يمكن أن يكون الاّ كذلك ــ وما هو بنادمٍ على ما قضى فيه أربعين سنة من عمره. فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها وعلى انحرافها، وعلى ضآلتها، وعلى قزامتها.. وعلى جعجعتها وانتفاشها، وعلى غرورها وادّعائها كذلك!!! وعلم عِلْمَ اليقين أنه لا يمكن أن يجمع المسلم بين هذين المصدرين في التلقّي!!!. ومع ذلك فليس الذي سبق في هذه الفقرة رأياً لي أُبديه.. إنّ الأمر أكبر من أن يُفتي فيه بالرأي.. إنما هو قول الله سبحانه، وقول نبيّه صلّى الله عليه وسلّم... رحم الله سيّداً يبدو أنه كان يريد تجنبنا نحن الشباب آلام المعرفة وأهوالها.

الهوامش

(١) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، الطبعة الثانية بدار الفكر بدمشق/١٩٨١، ص ٩٧.

(٢) مالك بن نبي: فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، القاهرة ١٩٥٧. واعتمد هنا على الطبعة الثانية، بدار الفكر بدمشق ١٩٨١، ص ١٦٩ــ٢٦٣.

(٣) هناك مشروع «حوار الحضارات» الذي وضعه روجيه جارودي، لكنه يشكو من «الصوفية» لا بد من الميكانيكية. وهناك تقارب بين مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي ومثيله عند غوردون تشايلد:
V. Gordon Childe, Society and Knowledge, Social Evolution, London 1951.

(٤) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية (الترجمة العربية/نشرة دار الفكر ببيروت ١٩٧٠) ص ٢٤. وقارن بأبي الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية (دار الفكر ببيروت ١٩٧٦) ص ٣٨ــ٦٧. وللندوي كتاب خطير عنوانه: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (بيروت ١٩٦٥) كان له تأثير كبير على الكتاب الاسلاميين في المشرق العربيّ. وقد استفاد في كتابه من شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم، القاهرة ١٣٥٨هـ.

(٥) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، ص ٧ــ٢٦.

(٦) مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (الطبعة الثانية بدار الفكر بدمشق ١٩٨١) ص ٩٧ــ٩٨ وقد صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٦٠.

(٧) نحن والحضارة الغربية ص ٣٢٥ــ٣٢٦.

(٨) سيّد قطب: العدالة الاجتماعية في الاسلام، الطبعة السادسة/١٩٦٤، ص ١٩.
و يعرّض سيّد قطب بمالك بن نبي في معالم في الطريق ص ١٤٣. بينما ينصح مراراً بقراءة أبي الأعلى المودودي؛ قارن بمعالم في الطريق ص ٣٣، والانسان ومشكلات الحضارة ص ٥٤ــ٥٥.

(٩) المرجع السابق، ص ٣.

(١٠) انظر عن ذلك عند سيّد قطب: معالم في الطريق، ص ١٧٦، ٢٠٠، ٢١٥ــ٢١٦.
وقارن بواضح الندوي: أدب الصحوة الاسلامية، مؤسسة الرسالة/١٩٨٥، ص ٦٣ــ٦٤، ص ٤٥ــ٥٢، والحركة الاسلامية في دوّامة ــ حوار حول فكرة سيّد قطب (إعداد وتعليق صلاح الدين الجورشي/دار البراق للنشر ١٩٨٥) ص ٢٩ وما بعدها، ريتشارد ميتشل: الاخوان المسلمون (ترجمة محمود أبو السعود، تعليق صالح أبو رفيق/١٩٧٩) ص ٣٨٣ــ٣٩٤.

(١١) انظر كتابي مالك بن نبي: شروط النهضة، ووجهة العالم الاسلامي. ولمحمد المبارك، رأيٌ مشابه لكنه أكثر تأثراً بمسألة الذاتية والخصوصية في: المشكلة الثقافية في العالم الاسلامي واقعها وعلاجها ــ دار الفكر ببيروت ١٩٦٦.
وقارن بعبد الكريم عثمان: الثقافة الاسلامية، دار الارشاد ببيروت/بدون تاريخ.

(١٢) من مثل محمد البهي في كتابه المهم: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة ١٩٥٧. ومحمد حسين في كتابه: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ١ــ٢، دار الارشاد/١٩٧٠. ولمحمد حسين أربعة كتب أخرى تزداد حدة مع تقدمه في السنّ: حصوننا مهددة من داخلها، دار الارشاد/١٩٦٧، والروحية الحديثة، منشأة المعارف بالاسكندرية/١٩٦٠، وأزمة العصر، مؤسسة الرسالة ببيروت/١٩٧٨، واتجاهات هدامة في الفكر العربي المعاصر، بيروت ١٩٧١.

(١٣) محمد قطب: جاهلية القرن العشرين، دار الشروق/١٩٨١، ص ٢٢، ٢٩.

(١٤) جاهلية القرن العشرين، ص ٣٣. وقارن بكتاب المودودي: نحن والحضارة الغربية، ص ٣٣ــ٣٤.

(١٥) محمد قطب: الانسان بين المادية والاسلام، دار الشرق ١٩٨٠، ص ١١ــ١٩.

(١٦) محمد قطب: التطور والثبات في الحياة البشرية، دار الشروق/١٩٨١، ص ٤٨ ــ ٨٦، وجاهلية القرن العشرين، ص ٨٧ وما بعدها، والانسان بين المادية والاسلام ص ٢٦ ــ ٢٩، ٤٧ ــ ٥٠.

(١٧) الانسان بين المادية والاسلام، ص ٦٣.

(١٨) التطور والثبات في الحياة البشرية ــ ص ٨٥، وجاهلية القرن العشرين ــ ص٣٦ ــ ٤١.

(١٩) جاهلية القرن العشرين، ص١٦٧.

(٢٠) قارن الاستشهادات باشبنجلر في محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود/دار آسيا ١٩٨٥، ص ١٦٤ ــ ١٦٧. وانظر المودودي: نحن والحضارة الغربية ــ ص ٧٠ وما بعدها.

(٢١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق/١٩٨١ ــ ص ٢٨، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٤٧، ٥٩، ٦٧، ومحمد قطب: جاهلية القرن العشرين ــ ص ٢٨، ٢٩، ٣١، ٩٢، سيّد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة ــ ص ٣٧ ــ ٤٠، ٥٥.

(٢٢) محمد قطب: هل نحن مسلمون ــ دار الشرق/١٩٨٣.

(٢٣) هذه الصورة قديمة في كتابات المسلمين المحدثين، قارن بفهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم الغربي الحديث، الطبعة الثانية/١٩٨١، ص ٢٠٢ وما بعدها. وانظر: الاخوان المسلمون لميتشل ص ص ٣٧٣ وما بعدها. وهناك تلك العبارة المبتذلة المتداولة عن روحانية الشرق ومادية الغرب. ثم هناك بدعة جديدة اخترعها إسلاميون بالغرب اسمها أو عنوانها «اسلامية المعرفة»؛ قارن عنها الكتاب الصادر عن المعهد العالي للفكر الاسلامي بالعنوان نفسه (سلسلة اسلامية المعرفة ــ ١) ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١ م.

(٢٤) معالم في الطريق ص ١٧٤، والمستقبل لهذا الدين ــ ص ٣٧، والندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٤٥ ــ ٦٥.

(٢٥) مالك بن نبي: انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، مجلة الفكر العربي م ١٩٨٣/٣٢، ص ١٣٠ ــ ١٤٤.

(٢٦) لسيد قطب كتابان في ذلك: العدالة الاجتماعية في الاسلام، ومعركة الاسلام والرأسمالية.

(٢٧) محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ٢٥٣ ــ ٣٨٧، وتهافت الفكر المادي التاريخي، دار الفكر/١٩٧٠، والعلمانية والاسلام بين الفكر والتطبيق.
وللشيخ محمد الغزالي كتابان: الاسلام والمناهج الاشتراكية، والاسلام في وجه الزحف الأحمر. ولجلال كشك: الماركسية والغزو الفكري، ودراسة في فكر محلّ. ولشيخ الأزهر عبد الحليم محمود: فتاوي ضد الشيوعية والشيوعيين. أمّا اليوم فالكتب ضد الشيوعية لا تُعَدُّ ولا تُحْصَى، ولا كذلك الرأسمالية.

(٢٨) الفكر الاسلامي الحديث، دار الفكر/١٩٧٥ ــ الملاحق ــ ص ٥٠٥ وما بعدها.

(٢٩) كتب محمد قطب: الانسان بين المادية والاسلام، والتطور والثبات في الحياة البشرية، والنفس الانسانية.

(٣٠) مثل كتاب البهي السالف الذكر، وكتاب مالك بن نبي السالف الذكر، وكتاب محمد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، الطبعة الثالثة/١٩٦٤. ولم يكن الاسلاميون حتى وقت قريب يجدون غضاضة في الاستشهاد بالمستشرقين إذا اقتضى الأمر ذلك؛ قارن بمحمد قطب: هل نحن مسلمون ص ٢٢ ــ ٢٥، ١٥١ وما بعدها.

(٣١) في مثل الكتب الشعبية التي يصدرها أنور الجندي عن الغزو الفكري والاشتشراق. وما يزال الاسلاميون يرجعون كثيراً إلى كتابي: التبشير والاستعمار لعمر فروخ ومصطفى خالدي، والغارة على العالم الاسلامي، تحرير محب الدين الخطيب. قارن بهل نحن مسلمون ص ١٤٢ ــ ١٥١.

(٣١) عبد القادر عودة: الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ص ١٤ ــ ١٧.

(٣٢) يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، مؤسسة الرسالة/١٩٨٥ ص ١٧. وقارن بمحمد محمد حسين: أزمة العصر ــ ص ١٠٩ وما بعدها. ومسألة مصادر المعرفة هي التي دفعت مجموعة من المسلمين لكتابة: إسلامية المعرفة، ١٩٨٦، السالفة الذكر.

(٣٣) الحلول المستوردة ــ ص ٣٣.

(٣٤) محب الدين الخطيب: الغارة على العالم الاسلامي، ومحمد علي أبو جريشه ومحمد شريف الزيبق: أساليب الغزو الفكري للعالم الاسلامي، وجلال كشك: الغزو الفكري.

(٣٥) المستقبل لهذا الدين ــ ص ٥٦.

(٣٦) اسم كتاب لمحمد الغزالي.

(٣٧) اسم كتاب لمحمد محمد حسين.

(٣٨) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية ــ ١٥٢/١ وما بعدها.

(٣٩) المرجع السابق ٣٠/١ وما بعدها.

(٤٠) المرجع السابق ٢٢١/٢ ــ ٢٣٩. ويذكر محمد اسماعيل علي أنّ سيد قطب ردّ على طه حسين عندما أصدر كتابه: مستقبل الثقافة في مصر (مجلة الهلال) نوفمبر ١٩٨٦ ص ٥٢ ــ ٥٩.

(٤١) المرجع السابق ٢٥/١ ــ ٥٠. وقارن بتشارلز آدمز: الاسلام والتجديد في مصر، الترجمة العربية لعباس محمود ص ٣٥ ــ ٥١.

(٤٢) المرجع السابق ٨٦/١ ــ ٩٤.

(٤٣) الاتجاهات الوطنية ٩٦/١ ــ ٩٧، ومعالم في الطريق ــ ص ١٩٥ ــ ١٩٧.

(٤٤) اهتمّ بمراجعة الكتابين كلّ من محمد البهي ومحمد محمد حسين ومالك بن نبي. وتأثر مالك بن نبي بهما في بعض عناوين كتبه، وكذلك سيد قطب.

(٤٥) محمد الغزالي: الاستعمار أحقاد وأطماع ــ ص ٤١٩.

(٤٦) صدرت لأبي الحسن الندوي عام ١٩٧٨ مجموعة أحاديث ألقاها أمام طلبة مسلمين في أمريكا وكندا بعنوان: أحاديث صريحة في أمريكا ــ لكنها لا تتضمن عداء للغرب أو مشروعا حضاريا بل تحذيرا من الجاهلية.

(٤٧) سيد قطب: معالم في الطريق ــ ص ١٧٦ ــ ١٧٧. ويذكر سليمان فياض قصة قصها على سيد قطب عن خروجه من الاخوان لمنعهم له من قراءة كتب الثقافة الحديثة. ولم يستنكر سيّد ذلك بل قاله له: انهم شباب ينقصهم الكثير من المعرفة بأمور الدين، وغاية الدين مجلة الهلال/سبتمبر ١٩٨٦ ص ٦٦.



الصحوة الاسلامية والقومية العربية

الدكتور عزت جرادات

١ ــ نبـــذة تاريخية :

١ ــ ١ اقترن القرن السابع الميلادي بظهور الاسلام، وايجاد المجتمع الاسلامي الذي حمل الرسالة الاسلامية، عقيدة وشريعة ونظام حياة، بقوة ذاتية أدت الى اتساع البيئة الجغرافية أو المكانية لذلك المجتمع. ويمكن إيجاز أبرز عوامل حركة التوسع بما يلي:

(أ) عدم التناقض بين العقيدة والفكر، اذ كانت العقيدة حافزة للفكر نحو النماء والإبداع والعطاء.

(ب) الايمان بالديانات الكتابية السابقة، إذ كانت القاعدة الأساسية «لا اكراه في الدين» مصدر تقدير واحترام للرسالات السماويّة الاخرى، كما كان الايمان بأنبيائها جزءاً من العقيدة الاسلاميّة.

(جـ) الإفادة من الحضارات الانسانية، إذ كان المجتمع الاسلامي يدرك فضل تلك الحضارات والافادة منها لنماء الحضارة الاسلاميّة وتمكينها من القيام بدورها القيادي للحضارة الانسانيّة.

(د) التطبيق النموذجي لمبادىء العدل والحريّة والمساواة، إذ أن هذه المبادىء مستمدة من المصادر الأصولية في الاسلام (القرآن والسنة)، ووحدت التطبيق العملي النموذجي الذي أثر في حياة الشعوب الاسلاميّة ذاتها، وفي حياة الشعوب غير الاسلامية، والتي كانت تعيش في الرقعة الاسلامية الواسعة.

(هـ) الدور الذاتي للشخصية الاسلامية، حيث كانت العقيدة الاسلامية دافعا للفقهاء والرحالة والتجار والمعلمين للقيام بأدوار الدعاة الى الاسلام، في الأقطار التي لم تصل اليها الفتوحات الاسلاميّة.

(و) النظرة الشموليّة للكون والحياة والانسان، حيت أدت الى نظرة شموليّة تكامليّة للمجتمع، وأسس تنظيمه وعلاقاته الدينية والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، مما يجعل لتكامل مؤسساته الدور الإيجابي الفاعل في نمو المجتمع وتقدمه، وبالتالي تحقيق سبل الحياة الأفضل للانسان.

(ز) الايمان بالعقيدة إطاراً لوحدة الأمة، حيث كانت العقيدة الواحدة أقوى من الحركات الانفصاليّة في المجتمع الاسلامي، فلم تؤثر تلك الحركات في متانة الرابطة الاسلاميّة بين شعوب المجتمعات الاسلاميّة التي وجدت في كيانات سياسيّة في حقبات تاريخيّة.

(ح) الدور البناء للتشريع الاسلامي في المجتمع، وارتكازه على وحدة مصادره، وتكامل تلك المصادر في مواجهات مشكلات المجتمع وايجاد الحلول المناسبة لها.

١ ــ ٢ ظلت هذه العوامل الرئيسيّة تسود المجتمعات الاسلاميّة بدرجات متفاوتة بعد اتساع البيئة الجغرافية الاسلاميّة، وكانت تمثل الاطار الذي تواجه به المجتمعات الاسلاميّة التحديات والتغيرات، الداخلية منها والخارجية، وظهرت هذه العوامل من حينٍ لآخر، على شكل (يقظة اسلاميّة) للوقوف أمام الغزاة، أو لمواجهة التفتت في صفوف الأمة، أو للعودة الى جوهر العقيدة الاسلامية. ولعل من أبرز نماذج هذه اليقظة في المجال العقيدي والفكري هو فكر العلامة والمتصوف العربي «أحمد بن تيمية» (١٢٦٣ ــ ١٣٢٨) حيث انفعل بدمار التتار للوطن العربي الاسلامي، وهاجم خصوم العقيدة، وجمود فقهاء العصر، واستبداد الحكام. فكانت دعوته (العقيدية السليمة) عاملاً مشتركاً لدعوات سلفية أخرى، وبخاصة «الوهابية، والسنوسية، والمهدية».

ثم كانت فكرة (الجامعة الاسلامية) مظهرا آخر لليقظة الاسلاميّة خلال القرن التاسع عشر، الذي يصوره (لوثرب ستودارد) في كتابه (حاضع العالم الاسلامي) بقوله: (كان العالم الاسلامي قد بلغ من التضعضع أعظم مبلغ، وانتشر فيه فساد الاخلاق والآداب، وتلاشى فيه ما كان باقيا من آثار التهذيب العربي، واستغرقت الأمم الاسلامية في اتباع الأهواء والشهوات، وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل، وانطفأت قبسات العلم الضئيلة، وانقلبت الحكومات الاسلامية الى مطايا استبداد وفوضى». فكان ظهور قادة أو رواد فكرة (الجامعة الاسلامية)، استجابة طبيعية ليقظة العقيدة الاسلامية لديهم، فظهر جمال الدين الافغاني، والشيخ محمد عبده، والسيد محمد رشيد رضا وغيرهم.

كما يمكن القول أن العالم الاسلامي كان يموج منذ أواخر القرن الثامن عشر بحركات دينية قوية، جاء بعضها رد فعل للتحدي الذي واجهه العالم الاسلامي من الغزاة، وجاء البعض الآخر انفعالا مع العقيدة الاسلامية لاصلاح المجتمعات الاسلامية اصلاحا اجتماعياً شاملا، في وقت كانت فيه الدولة العثمانية تواجه محاولات الهدم الداخلي، والتحدي الخارجي، كما ساد المجتمعات الاسلامية التابعة لها عوامل الضعف والتخلف، وواجهت بعض تلك المجتمعات، وبخاصة العربيّة، الاستبداد السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وعلى الرغم من المحاولات التي جرت لتحقيق الاصلاحات في (الولايات العربية) العثمانية، من حيث نشر التعليم والمساواة، واعتبار اللغة العربية رسمية فيها، إلا أن النزعة القوميّة (الطورانية) انتهجت سياسة القمع والتعسف في تلك الويات، وأدت تلك السياسة الى اثارة الحس الديني والوطني في أوساط المثقفين، بهدف تحقيق الاصلاح والنهضة في تلك الولايات.

١ ــ ٣ ومع بداية القرن العشرين، تجسدت حركة الاصلاح الديني بالدعوة الى اعادة الاسلام الى نقائه العقيدي، والى اعادة صياغة نظمه، وبخاصة السياسي، وتجديدها من خلال قيادة مؤهلة للقيام بدور مماثل للدور الذي قام به أصحاب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم واتباعه عند انبعاث الرسالة الاسمية وانتشارها... وكانت البيئة الخصبة لهذه الحركة في الشرق العربي حيث أدّت عدة عوامل، سياسيّة وثقافيّة ودوليّة أيضا، الى تجسيد حركة نهضة اسلاميّة في شبه الجزيرة العربيّة، نشبت أثر رفض الشريف حسين في مكة (اعلان الجهاد المقدس من مكة في أقطا ر الاسلام باسم الخليفة وارسال المجاهدين ما لم يتحقق للعرب ما تتوق اليه نفوسهم من الوصول الى حقوقهم)ــ د. الشريقي، فكانت (النهضة العربية) هي التعبير العملي عن تفاعل الحس الديني والشعور الوطني لاعادة مجد الاسلام على أيدي العرب. ولسنا بصدد الاحداث التي ترتبت إثر إعلان (الثورة العَربيّة الكبرى) باعتبارها ثمرة (النهضة العربية) في المشرق.

١ ــ ٤ وجدت الشعوب العربية نفسها، بعد الحرب العالمية الاولى، أمام واقع جديد وتحديات خطيرة، تتراوح بين الاحتلال الأجنبي والانحلال الخلقي، ومع ذلك فقد ظلت هذه الشعوب محتفظة ببعض المبادىء الخلقية السامية، والخصائص الاجتماعية الفاضلة، كما تمتلك قوة ذاتية مبعثها الرسالة الاسلامية، حيث يصفها الاستاذ الندوي بقوله: (الاسلام هو قومية العالم العربي، ومحمد صلى الله عليه وسلم، هو روح العالم العربي وأمامه وقائده، والايمان هو قوة العالم العربي وسلاحه لحفظ كيانه وتأدية رسالته)ــ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ــ كما يصف العالم العربي (بأنه بمواهبه وخصائصه وموقعه الجغرافي وأهميته السياسية يستطيع أن يتقلد زعامة العالم الاسلامي، وان يضطلع بدوره القيادي لرسالة الاسلام).

في هذه البيئة الاجتماعية والسياسية التي سادت العالم العربي في أوائل هذا القرن، نمت وظهرت الى حيز الواقع الاتجاهات الفكريّة بهدف تحقيق التحرر والوحدة والتقدمش، ومن أبرزها: الفكرة الاسلامية والفكرة القومية، من خلال تنظيمات وحركات متباينة.

٢ ــ الفكـــرة الاسلاميـــة:

٢ ــ ١ يمكن القول أن ظهور الحركات الاسلامية كان وليد الاتجاهات الفكرية الاصلاحية، التي سادت المجتمعات الاسلامية فترة من الزمن، مثل (اليقظة الاسلامية) و (الجامعة الاسلامية) و (النهضة العربية). كما كان للنتاج الفكري الاسلامي دوره في نشر الثقافة الاسلامية، وايجاد بيئة ثقافية تتوافر فيها عوامل نمو الحركات الاسلامية: فالمؤسسات الدينية العريقة الكبرى في العالم الاسلامي، أمدت المجتمعات الاسلامية بنتاج زاخر من الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية، ومحاولة ابراز معالم الثقافة الاسلامية المعاصرة، والتي يمكن ايجازها على النحو التالي:

(أ) النزعة الربانية: الثقافة الاسلامية ربانية لأن تصورها للوجود بكل مقوماته وخصائصه، وصياغتها للانسان بكل مشاعره وتصوره وتفكيره.. مستمد من القرآن الكريم، كما أنها تهتم بالغايات والأصول المنشودة من الحياة.

(ب) النزعة الانسانية: الثقافة الاسلامية ذات أهداف انسانية، ورسالة عالمية جوهرها العقيدة التي تربط بين بني الانسان.

(جـ) النزعة الشمولية المتوازنة: الثقافة الاسلامية تعنى بحاجات البشرية الروحية والمادية، بشمولية متوازنة دون أن يطغى جانب على آخر.

(د) النزعة الايجابية: الثقافة الاسلامية ايجابية فاعلة في علاقة الانسان بالكون والحياة في حدود المجال الانساني، وفي تحويله قوة بناءة وحركة دافعة الى النمو المطرد.

٢ ـ ٢ وكان لهذه المعالم أثرها في توجيه الحركات الاسلامية نحو تحديد رؤية للخصائص العامة للمجتمع الاسلامي، وهي الخصائص التي تشترك معظم الحركات الاسلامية في التوجه نحوها، باعتبارها الاطار العام الذي يمكنها من تطريز نظرياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ويمكن ايجاز هده الخصائص على النحو التالي:

(أ) المجتمع الاسلامي هو مجتمع (التحول الاجتماعي) القائم على صياغة أفراده وتزكيتهم ونقلهم الى مستوى انساني متوازن، روحا ومادة.

(ب) المجتمع الاسلامي هو مجتمع الروابط الانسانية على أساس العقيدة والايمان والعدالة الاجتماعية.

(جـ) المجتمع الاسلامي هو مجتمع المساواة في الاعتبار البشري، وضمان هذه المساواة في تلبية حاجات الافراد، وفي تحملهم مسؤولياتهم وفي ممارستهم حقوقهم.

(د) المجتمع الاسلامي هو مجتمع الدين والدنيا، يوازن بين واجب أداء العبادات وبين قيمة العمل، بين الحرية الفردية والاجتماعية وبين مسؤوليات ممارسة الحرية ومقاومة الظلم الفردي والاجتماعي.

(هـ) المجتمع الاسلامي هو مجتمع الشورى على مستوى الأسرة والمجتمع والأمة، وعلى مستوى العمل السياسي.

(و) المجتمع الاسلامي هو مجتمع الاجتهاد في المواءمة بين تعاليم الاسلام وحاجات العصر، والتأكيد على المنهج الايجابي للاجتهاد في محاولات التوفيق بين الاحكام الفقهية وبين الواقع المعاصر، وعدم الاكتفاء بالاحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون.

(ز) المجتمع الاسلامي هو مجتمع الجهاد، للحفاظ على مبادىء الاسلام وأوطانه وتحرير أرضه وشعوبه.

٣ــ٢ كانت هذه الخصائص هي الاطار العام الذي استمدت منه معظم الحركات الاسلامية أهدافها ومبادئها، بهدف تحقيق اصلاح عام شامل للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من أجل تحقيق (العودة الى الاسلامي حسب أصوله في صدره الأول). فاتسمت الحركات الاسلامية بمحاولة البحث عن الاصالة في صياغة مبادئها، والحرص على المثالية في تعاملها مع المجتمعات القائمة:

(أ) فمبادىء الاستاذ حسن البنا، مؤسس حركة (الاخوان المسلمين) تشتمل على: (شرح دعوة القرآن الكريم، وجمع كلمة الأمة، وتنمية الثروة القومية وتحقيق العدالة الاجتماعية، والمساهمة في الخدمة الاجتماعية، وتحرير الوطن العربي والاسلامي من الاحتلال الأجنبي، والمشاركة في بناء السلام العالمي.وهذه المبادىء تتطلب البعد عن مواطن الخلاف الفقهي، وعن الهيئات والأحزاب المتنافرة، كما تتطلب التدرج في الخطوات والاستعانة بقوة العقيدة والساعد والسلاح لمواجهة أعداء الدين، والعمل على اقامة حكومة اسلامية، وتحقيق الوحدة العربية والوحدة الاسلامية) ــ اسحق الحسيني.

ويقول الاستاذ البنا (في رسالة دعوتنا): (والاخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم، فان وجدوا من الأمة من يستعد لحمل هذا العبء وأداء هذه الأمانة والحكم بمنهاج اسلامي قرآني، فهم جنوده وانصاره وأعوانه، وان لم يجدوا فالحكم من مناهجذم، وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله... والاخوان أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال، فلابد من فترة تنشر فيها مبادىء الاخوان وتسود ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) ــرسالة المؤتمر الخامســ أما عن مفهوم القومية، فيرى الاستاذ البنا ان قومية الأمة تعني نهجها، نهج الاسلاف نحو المجد والتنظيم والعمل والجهاد، اما أن يراد بها (أحياء الجاهلية والتحلل من عقيدة الاسلام ورباطه والمغالاة بتحطيم مظاهر الاسلام والعروبة... فذلك معنى وخيم العاقبة).

(ب) أما مبادىء الاستاذ المودودي، مؤسس (الجماعة الاسلامية) في الباكستان، فتركز على (اقامة النظام الاسلامي على وجه الارض، من خلال الدولة الفكرية الاسلامية التي تمتاز عن غيرها بأنه ليس لعنصر القومية حظ في تركيبها، وان الحاكمية فيها لله وحده.. واما السبيل لاقامة هذه الدولة فهو في ــمنهج انقلاب اسلاميــ يقوم على ترسيخ قواعد وقيم خلقية وسلوكية في نفوس الافراد من خلال اعدادهم وفق نظام للتعليم والثقافة) ــنظرية الاسلام وهدية.

(جـ) ونقرأ في كتاب (نداء حار الى المسلمين من حزب التحرير) عن الافكار الاسلامية واعادة الثقة بها: (قضية انقاذ الأمة الاسلامية من الفناء هي اعادة ثقتها بصحة أفكار الاسلام وأحكامه وصدقها وصلاحيتها، عن طريق جعل الوقائع والحوادث تنطق بهذه الصحة وهذا الصدق لتحصل القناعة التامة بذلك، أي عن طريق حمل الدعوة الاسلامية في طريقها السياسي، ولن تنهض الأمة الاسلامية، ولن تقام الخلافة الاسلامية، وترجع الدولة الاسلامية الا بالاشتغال بالسياسة على أساس الاسلام). ويبرز الاستاذ النبهاني الصعوبات التي تعترض قيام الدولة الاسلامية بكتابه (الدولة الاسلامية)، بأنها تتلخص في الغزو الفكري للعالم الاسلامي، واستمرار تطبيق البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر، وبعد الثقة بين المسلمين والحكم الاسلامي، وهيمنة النظام الرأسمالي، ووجود رأي عام عن الوطنية والقومية والاشتراكية في العالم الاسلامي، كما رسم الاستاذ النبهاني في كتاب (التكتل الحزبي) ثلاث مراحل لتطبيق مبادئه: مرحلة الدراسة والتعليم لايجاد الثقافة الحزبية، ومرحلة التفاعل مع المجتمع بوعي تام، ومرحلة تسلم زمام الحكم عن طريق الأمة تسلماً كاملا.

٣ــ الفكــرة القوميــة:

٣ــ١ يمكن القول أن الفكرة القومية بدأت تبحث عن ذاتها في مطلع القرن الحالي في الوطن العربي، وجودا ومحتوى. فهي كوجود مرتبطة بالجماعات البشرية التي نمت من خلال التكتلات، لتصبح أمما كاليونان والرومان والعرب والفرس، حيث كانت لكل من هذه الأمم أشكالها الاساسية في نمط الحياة البشرية ومظاهرها. والقومية كمحتوى، ترجع الى الوعي القومي قبل النهضة الاوروبية وبعدها، اذ أخذ بعض الدول تعلن عن قيامها على أساس قومي من أجل استقلال سياسي يرفض التبعية لسلطة تحكم عدة قوميات... وقد لجأت سلطات كبرى الى الاقرار بالوجود القومي ضمن كيانها، وان كان هذا الاقرار ينظر اليه (كمرحلة عابرة) كما جاء في كتاب (مسألة القوميات) لستالين.

وفي محاولة لتحديد مفهوم القومية العربية، مستمد من الفكر القومي واتجاهاته، فقد أوجز (أنور العقاد في كتابه المجتمع العربي) مقومات القومية العربية على النحو التالي:

(أ) العنصر أو الجنس: ويرتكز على ايمان الأمة بانتسابها الى أصل واحد، ولو اختلطت فيها أجناس أخرى عبر التاريخ.

(ب) الدين: ويعتبره القوميون الاساس الروحي للقومية، وليس بالضرورة ان يكون عنصرا أساسياً في تكوينها.

(جـ) الارض: وتختلف وجهات النظر حول أهمية (الارض) كعنصر من عناصر القومية بشكل عام، الا أن البيئة الجغرافية للوطن العربي تجعل من (الأرض) عنصرا أساسياً في تكوين القومية العربية.

(د) اللغة: وضعت الحركات القومية اللغة بين العوامل الاساسية لتكوين الأمم، باعتبارها وسيلة التفاهم لجميع فئات السكان، وهي بالنسبة للقومية العربية تمثل لغة القرآن الكريم.

(هـ) التاريخ: ويعتبر ذاكرة الامة (كما يقول الاستاذ ساطع الحصري) التي تربط بين ماضي الأمة وحاضرها، فهو، أي التاريخ، في اغناء تجربتها وايقاظ مشاعرها نحو آلامها، وتوجيه آمالها، وهو عنصر أساسي من عناصر تكوين القومية العربية.

(و) الآلام والآمال: حيث ترتبط الامة بمجموعة من الآلام والآمال المنبثقة من مشاعر أفرادها وحنينهم وأشواقهم البعيدة نحو حياة ومستقبل أفضل.

٣ـ٢ وأما أهداف القومية العربية فيمكن ايجازها بالمبادىء والمفاهيم التالية:

(أ) التحرر: ويعني التحرر من التبعية السياسية والثقافية والعسكرية وجميع أشكال النفوذ الاستعماري.

(ب) الوحدة: وهي شعار ترفعه القومية العربية، دون أن تحدد أشكالها.

(جـ) النظام الاجتماعي: وهو الاطار الذي تحقق فيه القومية العربية ذاتها. وقد تباينت آراء القوميين في تحديد مفهوم النظام الاجتماعي وأداته، فالاستاذ البزاز يقول بأن الاشتراكية هي القومية العربية حين ينظر اليها نظرة اجتماعية. (أبحاث في القومية العربية). والاستاذ عفلق يرى أن التأميم هو أداة القومية العربية لتحقيق النظام الاجتماعي: (ان الاشتراكية تعني تأميم المرافق العامة والصناعات الحيوية الكبرى والتوزيع العادل للارض... ومن أجل تحقيق النظام الاجتماعي) (دراسات في الاشتراكية العربية) وهناك من لا يرى أن يكون للقومية العربية مضمون اجتماعي (محمود حافظ) ــ دراسات في القومية العربية).

(د) الانسانية: وتعني مساهمة الأمة العربية في شؤون الانسانية ودعم الحق الانساني.

٣ـ٣ ولالقاء مزيد من التعريف بالفكر القومي، فأنه يمكن القول أن رياح القومية جاءت من أوروبا، اذ كانت محور التحرك السياسي في القرن التاسع عشر (كما يقول جلال السيد في كتابه حزب البعث العربي)، وبدأت بعض التنظيمات تأخذ أشكال الأئتلاف القطري في البلاد العربية، رافعة شعار القومية العربية، والذي عبر عنه الاستاذ ساطع الحصري في كتابه (العروبة أولاً) بقوله (العروبة قبل كل شيء وفوق كل شيء).

(أ) وذهب الاستاذ عفلق يصف (الرابطة القومية) بأنها الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية التي تكفل الانسجام بين المواطنين وانصهارهم في بوتقة أمة واحدة. ويقول الاستاذ جلال السيد أيضا (ان دستور حزب البعث لا يشرك شيئاً مع القومية العربية، ولا يضع امراً من الأمور على صعيدها وفي مستواها). ويقول الاستاذ عفلق في كتابه (في سبيل البعث): (القومية العربية المجردة في الغرب منطقية، اذ تقرر انفصال القومية عن الدين الذي دخل على أوروبا من الخارج فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها... في حين أن الاسلام بالنسبة الى العرب ليس عقيدة أخروية فحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم الى الحياة وأقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم).

ونقرأ في دستور حزب البعث (المادة ٦) ان الانقلاب على الواقع الفاسد انقلابا.. يشمل جميع مناحي الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية هو السبيل لتحقيق الاهداف). كما تحدد المادة (٩) من الفصل الثاني راية الدولة العربية المرتقبة بأنها (راية الثورة العربية الكبرى).

(ب) ويوضح الدكتور أحمد صدقي الدجاني مفهوم القومية العربية بأنها تشمل الفكرة والحركة: فالفكرة تقوم (على الفكر العربي القومي) مستمداً من (الانتماء) القومية لأمة عربية واحدة» من أجل تحقيق وجودها وتحرير الأجزاء المحتلة من أرضها، وتحديد مكانتها في العالم، وأما الحركة فهي العمل على تجسيد تلك الفكرة من خلال تفاعل الانسان مع بعدي الزمان والمكان وصولا الى الهدف.

(جـ) أما الاستاذ كفافي فيقول في كتابه (المجتمع العربي): (ان القومية العربية تستند الى التراث الديني، فالاسلام يربط بين أبنائها من حيث كونه دينا سماوياً، ومن حيث كونه حضارة وثقافة للمسلمين والمسيحيين، فهو تراث كامل يتمثل في النظم السياسية والتربوية والدينية واللغوية والعادات والتقاليد، وفي النزعات والميول السائدة... فالاسلام هو الذي خلق الوحدة العربية، وفتح الطريق أمام العرب للاسهام الحضاري الانساني، وهو الذي أدى الى تقوية الروابط بينهم).

٤ ـ الصحـوة الاسلاميـة:

٤ ـ ١ شهدت السنوات الأخيرة ظاهرة اجتماعية تشير الى تنبه الأمة الاسلامية لذاتها، وسعيها للخروج من أزمتها، وتلمسها (حاسة الاتجاه) و (التحرك العقيدي) للعودة الى جذوة الاسلام. فالحضارة الغربية، بشقيها الرأسمالي والشيوعي في منتصف القرن الحالي، وجدت نفسها وجها لوجه أمام عقيدة اسلامية متينة الأصول بعقائدها ومقوماتها، ولم تنهج تلك

الحضارة الغربية نهج (التفاعل الحضاري) في امتدادها الى العالم الاسلامي، بل انتهجت مخططات استغلال الموارد أو انتشار العقائد، مما كان له الدور الفاعل في ايقاظ الحس العقيدي الذاتي لدى الشعوب الاسلامية. وثمة عامل آخر ذو أهمية بالغة في ايقاظ ذلك الحس، وهو التحدي الصهيوني الذي بدأ يفصح عن مخططاته في استلاب تراث الأمة الاسلامية وتهديد مقدساتها، وتهويد قدسها، في ظل احتلال شامل لفلسطين. ازاء هذه التحديات، أحست الأمة الاسلامية بأنها أمة موصولة التاريخ والجذور، وليست منقطعة عن أصولها ومنابع ذاتها، وهو الاسلام، فاستقطب الاسلام اهتمام الأمة، وأصبح رمزاً للتحدي الحضاري في الوطن العربي، كما نشطت الحركة الفكرية الاسلامية، وأخذت تتصدى للقضايا والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية التي تواجهها المجتمعات العربية بوعي وادراك وبصيرة، وشرع مفكرون يبثون فكراً اسلامياً يمكن أن يوصف بما يلي:

(أ) الأصالة: من حيث اعتماده على ايجابيات التراث الاسلامي وتجاربه الناجحة، وتحرره من (تقديس) كل ما هو متوارث، سلبيا كان أم ايجابيا، ورفضه تقليد الفكر الوافد دون تمحيص، وتمسكه بعموميات الثقافة الاسلامية متمثلة في العقائد والقيم العليا المستمدة منها.

(ب) المعاصرة: من حيث انفتاحه على التجربة الانسانية، والافادة من معطيات الحضارة الانسانية الواحدة، والبحث عن البدائل الناجحة في المعالجات الشمولية لقضايا المجتمع.

(جـ) الموضوعية: من حيث انتهاج العقلانية والمنطقية في عرض النماذج الفكرية، وتحديد المعاني وتوضيحها بعيدا عن أسلوب التعميم أو الغموض في القضايا الفكرية وابعادها.

وبذلك، دخل الفكر الاسلامي طورا جديدا، أو مرحلة جديدة اتسمت بتعدد نماذج التطبيق الاسلامي على الساحة الاسلامية، والتي تتراوح ما بين (المؤسسية) العلمية، و (المؤسسات الدينية) و (التجارب العفوية أو الثورية).

٤ ـ ٢ ان الصحوة الاسلامية مدعوة لتحديد مفاهيم أساسية في بعض العناصر مثل:

(أ) مبدأ الشورى كمحور للممارسة السياسية، والعلاقة بين شرعية القرار وحق مناقشته واقراره.

(ب) تطبيق الشريعة الاسلامية كمبدأ أساسي لنظام الحكم وطرائق التطبيق: مرحلية، أم فوقية، أم تهيئة وتطبيقاً.

(جـ) مبدأ الجهاد باعتباره التزاماً فردياً ومجتمعياً، سواء للتحرير أم لتمكين الفرد من تحقيق ذاته.

والواقع أن جوهر الاسلام هو الشعور بالانتماء، متمثلا بالعقيدة، وإعمال العقل متمثلا بالنظم الاسلامية، وهذا يتطلب وضع مسار الصحوة الاسلامية ضمن اطاري العقيدة

والعقل،بهدف تحقيق مفهوم الاعتدال ورفض المبالغة في المواقف والمعالجات لمختلف قضايا المجتمع الاسلامي من جهة، والعمل على احياء التراث الاسلامي وتنقيته من جهة أخرى.

واذا ما أريد للصحوة الاسلامية أن تحقق أهدافها في النهوض بالمجتمعات الاسلامية، والمشاركة في حلول القضايا التي تواجهها تلك المجتمعات، فانها مدعوة للالتزام بالتضامن بين (أجزاء الأمة) واتجاهاتها، وبخاصة ان المجتمعات العربية ما زالت تتغلغل فيها، فكريا وسياسيا، مدارس فكرية متباينة، ولعل من أبرزها الفكرة القومية، فهل تستطيع الصحوة الاسلامية أن تتعامل مع هذا الاتجاه؟

٥ ــ المواءمة بين الصحوة الاسلامية والقومية العربية:

٥ ــ ١ ان هذا الاستعراض للبيئة التاريخية ــ الجغرافية التي نشأت فيها عوامل ظهور الحركات الاسلامية والقومية، وعرض بعض ملامح الفكر الاسلامي بشكل عام، ومن خلال مفاهيم الحركات الاسلامية بشكل خاص، وكذلك بعض ملامح الفكر القومي بشكل عام، ومن خلال مفاهيم بعض الحركات القومية بشكل خاص، نؤدي الى استنتاج ثلاثة اتجاهات يمكن أن تحدد طبيعة العلاقة بين الفكر الاسلامي والفكر القومي، وهي على النحو التالي:

(أ) الفصام: ويعني تنافر الاتجاهين الاسلامي والقومي، ويحصل هذا الفصام عندما تكون (القومية العربية) أيدلوجية أساسية لصهر المواطنين في بوتقة (الأمة الواحدة)، وليس بالضرورة أن يكون للدين في حياة الأمة دور يتجاوز تلبية حاجات الافراد الى الارتباط الروحي ــ التعبدي، أو لتشجيع مكارم الاخلاق، كما يرى ذلك المفكرون القوميون. ويقابل ذلك اعتبار (القومية) بلاء لتشتيت أبناء الدين الواحد شيعاً وأحزاباً، وأنها تفرق فئات الأمة الاسلامية، وان الاسلام قوة بذاته، دونما حاجة الى الشعور القومي. ويرى ذلك بعض المفكرين الاسلاميين.

(ب) التداخل: ويتضمن أن تكون الأولوية في قيام دولة عربية موحدة على أساس اسلامي، وتكون خطوة مرحلية في سبيل قيام دولة اسلامية كبرى، ويرى أصحاب هذا الرأي من الاسلاميين: أن عوامل اقامة الدولة العربية الموحدة أقوى مرحليا من عوامل اقامة الدولة الاسلامية الواحدة، مع أهمية السعي نحو هذه الدولة، بينما يرى المعتدلون من القوميين قيام الدولة العربية الموحدة، ويمكن أن تنظم علاقات متينة مع الشعوب الاسلامية ضمن اطار المصالح المشتركة، وبما يرتبط بآلام الأمة العربية وآمالها، ولكنهم لا يحددون الأساس الذي تقوم عليه الدولة العربية الموحدة.

(جـ) المواءمة: وتعني قيام الدولة العربية الموحدة، التي تنتهج نظاما اسلاميا، وذلك بالربط المتين بين الاسلام والقومية. ومثل هذا الاتجاه يتطلب:

(١) أن تهدف (القومية العربية الحضارية) الى تحقيق الآمال العربية في الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية، والى التعبير عن ماضي الأمة العربية، وأن يكون الدين الاسلامي قاعدتها المتينة وأساسها الحضاري، وبذلك تتوافق الأهداف الاسلامية والقومية في غرس الانتماء الاجتماعي والوجداني لدى الانسان العربي، في اطار مجموعة من الروابط الناجمة عن تعايش وانسجام في بيئة جغرافية ـ تاريخية ذات مصالح مشتركة لجميع أفراد الأمة.

(٢) أن يهدف (الفكر الاسلامي) الى تحقيق طموحات الأمة العربية دونما تناقض بين العروبة والاسلام: فالعرب هم أمة الاسلام وحماته في نشأته الأولى، وان نهضة الاسلام الصحيحة القوية يمكن أن تتحقق باجتماع كلمة الشعوب العربية.

(٣) أن يهدف التيار الاسلامي ـ القومي، وفي اطار برنامج عمل فكري، الى مقاومة خطر الالحاد، ومقاومة التحدي الاستعماري بأبعاده السياسية والثقافية والحضارية، والى الحفاظ على أصالة الدين الاسلامي انتماء، وأصالة القومية العربية رابطة عربية، والى اعادة صياغة الانسان العربي وتكوين المجتمع العربي المنشود بالقيم الروحية والاخلاقية، المستمدة من مصادر الايمان الخالصة من الشوائب الدخيلة منذ عصور الركود الاسلامي، دونما أن تكون هناك تناقضات بين هذين التيارين: فالقيم والروابط التي تحرك المشرق العربي على أنها (العروبة)، هي نفسها التي تحرك المغرب العربي على أنها (الاسلام).

(٤) أن يؤدي التفاعل ما بين الاحياء الروحي والحس القومي في الواقع العربي، الى تصحيح مفهوم العلاقة بين (الاسلام والقومية): فثمة وجود حركة أحياء روحي تنادي بالعودة الى الاسلام، وحتى يكون لهذه الحركة دورها على صعيد الانسان العربي المعاصر في البحث عن ذاته وفي تمكينه من الوصول الى نوذج (الانسان المتوازن) فأنها أحوج ما تكون الى بلورة (فكر عربي اسلامي) يجسد في مفهومه ومضمونه الجمع بين الأصالة والمعاصرة والتفاعل الحضاري منهجا.

(٥) أن يتخلى الفكر القومي عن اصراره على وجود (محتوى حضاري عربي مستقل عن الاسلام) وهذا يتضمن بالضرورة (اسقاط) علمنة أو علمانية القومية، وبخاصة في الفصل بين الدين والدولة.

(٦) أن يستوعب الفكر الاسلامي جوهر الفكر القومي في توجهه نحو الوحدة العربية ومضمونه الحضاري الاسلامي، في اطار مبدأ التطور والثبات، في التصور الاسلامي: ثبات العقائد وتطور الفكر وعقلانيته.

أخيراً، فأنه يمكن أن يكون ختام هذه الورقة بقول ابن باديس: (حق على كل من يدين بالاسلام، ويهتدي بهدي القرآن، ان يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم، وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الاسلام لارتباط تاريخهم بتاريخ الاسلام، ولعناية القرآن بهم، ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الاسلام، وما فيه من آداب وحكم وفضائل الى أمم الارض، وما كان الله ليجعل هذه الرسالة العظيمة لغير أمة عظيمة، اذ لا ينهض بالجبل من الأعمال الا الجليل من الأمم والرجال) ـ آثار بن باديس للطالبي.

بعـــض المصـــادر

١ ـ د. ابراهيم الشريقي، الثورة العربية الكبرى، دوافعها وحصادها مؤسسة العرب الدولية، لندن، ١٩٨٤.
٢ ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي.
٣ ـ د. أحمد شلبي، المجتمع الاسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٦٣.
٤ ـ أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة القومية، دار الندوة، لبنان، ٦٨.
٥ ـ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط ١٠، مطابع الدوحة، ١٩٧٤.
٦ ـ أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام وهدية، دار الفكر، ٦٩.
٧ ـ اسحق موسى الحسيني، الاخوان المسلمون، دار بيروت، ١٩٥٥.
٨ ـ الحسن بن طلال، السعي نحو السلام، مطابع الاهرام التجارية القاهرة، ١٩٨٥.
٩ ـ أنور العقاد، المجتمع العربي، مكتبة الشرق، حلب.
١٠ ـ جلال السيد، حزب البعث العربي، دار النهار للنشر بيروت، ٧٣.
١١ ـ ساطع الحصري، العروبة أولاً، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٥.
١٢ ـ عبد الله بن الحسين، الاثارة الكاملة ط ٢ الدار المتحدة للنشر بيروت، ١٩٧٩.
١٣ ـ د. عبد الشافي عبد القادر وزميله، قضايا اسلامية معاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٠.
١٤ ـ د. عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الاسلامية، مؤسسة الانوار، الرياض ١٩٧٤.
١٥ ـ د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلامي في العالم العربي الحديث، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٧٩.
١٦ ـ فيليب حتي، الاسلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
١٧ ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الانشاء للطباعة والنشر، طرابلس، ١٩٧٤.
١٨ ـ د. محمد عبد المنعم خفاجي، الاسلام والحضارة الانسانية، دار الكتاب، لبنان بيروت، ١٩٧٣.
محمود شلتوت، الاسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة بيروت، ١٩٨٠.
٢٠ ـ مركز دراسات الوحدة العربية، القومية العربية والاسلام، بيروت، ١٩٨١.

مداخلـــة (١)

الاستاذ اكرم زعيتر

اشكر للمحاضر حديثة وان كنت اتمنى وقد توافر لديه من المصادر بعضها، أن يعود الى مصادر اخرى فيرجع الى ما قاله رشيد رضا، وحسن البنا في القومية العربية ومحب الدين الخطيب وعبد الحميد الزهراوي وعزت الاعظمي وأولئك من أقطاب الاسلام. ويسرني أن الاتجاه العام في هذا الاجتماع هو التوفيق بين الفكرة العربية وبين الفكرة الاسلامية. وليس أعدى على الفكرة الاسلامية من اولئك الاسلاميين الذي يشنون الحملة على القومية العربية دون تدبر. هؤلاء يسيئون الى الاسلام، ويستعدون كل قومي عربي. كما أنه ليس من عداء للقومية العربية اكثر من اولئك القوميين، الذين يحاولون ان يتنكروا للاسلام مصدراً للقومية العربية وينبوعاً لمجدها وأمجادها وفقهها وتشريعها. الحمد الله أن الاتجاه في هذا المجلس قائم على التوافق بينهما.

الذي حملني على التعقيب انني سمعت خطيباً يعدد المذاهب الهدّامة، فيذكر الماركسية وكذا والقومية العربية. وهم يستشهدوا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم في معركة حنين لمّا قال احدهم يا للأنصار، قال دعوها فانها منتنة، يعني عصبية منتنة. يا سيدي كل عصبية تناويء الاسلام فهي فتنة، ولكن ثمة عصبية تتفق مع الاسلام وتدعوا الى الاسلام والقومية العربية منها، ولا يجوز أن يقال انها منتنة. والذي قال «يا للأنصار»، فقيل عنه أن هذه منتنة، ذات يوم في معركة «حنين» مدح الرسول صلى الله عليه وسلم الانصار وترحم عليهم وشكرهم، واعتبر نفسه منهم ،وقيل يومئذ في معرض الاستنجاد، يا للأنصار. اذن يا للأنصار دعوة عصبية تسيء الى الاسلام، هذه منتنة، ويا للأنصار استنخاء واستغاثةً لخدمة الاسلام هذه ليست فتنة.

في سنة ١٩٣٢ أي قبل خمس وخمسين سنة احتفلنا في فلسطين بذكرى حطين، وتلقينا من الامام رشيد رضا رسالة حول صلاح الدين وحطين، اقتطف منها هذ العبارات، يقول «إني أوصي أخواني في الدين وإخواني في القومية العربية والوطنية بالحذر التام في التفريق بينهم بدسائس الاجانب الطامعين وأعوانهم من الوطنيين المنافقين والمتعصبين المغرورين الذين يبغون التفريق بينهم باختلاف الدين. فان مصلحتهم القومية والوطنية واحدة وقويمتهم واحدة ولغتهم واحدة، وان المسلمين لا يرون في اخوة الدين الروحية ما يعارض اخوة القومية، لان الله قد اثبتهما في كتابه العزيز فقال في الاولى: «إنما المؤمنون أخوة، فأصلحوا بين اخويكم»، وقال في الثانية: «كذّبت قوم نوح المرسلين، اذا قال لهم اخوهم نوح ألا تتقون»».

ولمحة اخرى في المؤتمر الاسلامي سنة ١٩٣١ يعني قبل ست وخمسين سنة، الذي عقد في القدس وحضره أئمة العالم الاسلامي: رشيد رضا واقبال والطبطبائي وغيرهما اذكر في الجلسة الاخيرة، أو قبل الاخيرة حينما أراد اقبال شاعر الاسلام الاكبر أن يودّع المؤتمر ألقى خطبة أنهاها بعبارة، حبذا لو تدخل في عقولنا وتصبح شعاراً لنا. قال اقبال في ١٤/١٢/١٩٣١ في ختام خطاب موجهاً للعرب، «ان مستقبل الاسلام متوقف على مستقبل العرب ومستقبل العرب متوقف على وحدة العرب، فاذا تمّت وحدتهم علا شأن الاسلام والمسلمين». هذا ما قاله الباكستاني أو مؤسس الباكستان محمد اقبال. هذا رأي المسلمين

الصحيح في الفكرة العربية والقومية العربية والوحدة العربية . وحدة الاسلام منوطة بهذا . وايجازا أقول ان من هذا المؤتمر الكبير انبثق مؤتمر عربي ، ومع أن المؤتمر كان مؤتمراً اسلامياً حضره من سائر الاقطار الاسلامية لكن انبثق عنه أيضاً مؤتمر عربي حضره من المغرب ، لا أزال اذكر من الثعالبي الى الجزائري الى السعداوي الي بنونة الى المكي الناظري وعلى هذا قس . في هذا المؤتمر وضع ميثاق قومي عربي . ميثاق للقومية العربية . وقد التزموا بمقررات المؤتمر الاسلامي بالعبارة التالية : « البلاد العربية وحدة تامة لا تتجزأ ، وكل ما طرأ عليها من أنواع التجزئة لا تقره الامة ولا تعترف به . ثانيا توجيه الجهود في كل قطر من الاقطار العربية الى جهة واحدة هي استقلالها التام ، كاملة موحدة ومقاومة كل فكرة ترمي الى العمل للسياسات المحلية الاقليمية . ثالثاً لما كان الاستعمار بجميع أشكاله وصيغة يتنافى كل التنافي مع كرامة الامة العربية وغايتها العظمى فان الامة العربية ترفضه وتقاومه بكل قواها » . وقد وقع رشيد رضا والثعالبي وأئمة العالم العربي على هذا الميثاق . هذا ميثاق القومية العربية وهو متفق مع الاسلام ومنبثق عن مؤتمر اسلامي عام . فأعجب لأمريء اذا قيلت وحدة عربية ، يقول لا ، اريدها وحدة اسلامية ، كأن الوحدة الاسلامية تتناقص مع الوحدة العربية .

مداخلــة (٢)

الدكتور علي عثمان

أريد أن أطرح سؤالاً حيرني مدة طويلة ولا يزال يحيرني. وهو التساؤل لماذا نزل القرآن في مجتمع بعيد عن الحضارات القديمة وعلى أطرفها، ولماذا لم ينزل في احدى تلك الحضارات؟ ثم الشق الآخر لهذا السؤال وماذا حدث للاسلام بعد أن خرج من الجزيرة، وتوطن في بيئات الحضارات القديمة؟ وهو سؤال يتعلق بتمازج الحضارات. أما بالنسبة للشق الأول من هذا السؤال فانما تفرزه الحضارات القديمة مما ترسخ فيها من فكر وقيم واتجاهات، وما تفرزه من تحديات قد تجعل وضوح الرؤيا بالنسبة للانسان ولمصير الانسان صعباً جداً. ولذلك جوابي المبدئي على نزول القرآن في مجتمع على أطراف الحضارات القديمة هو أن ذلك المجتمع كان على أطراف تلك الحضارات ولكنه لم يكن معقداً كما كانت هي. ولم يترسخ فيه الاستبداد والكهنوت مثلاً.

واستطاع الاسلام أن يتجاوز العقد الموجودة في الحضارات القديمة بترسيخ نظرة معينة للانسان تختلف عن نظرات تلك الحضارات القديمة، وجعل هذه النظرة هي نقطة البداية في مواجهة جميع التحديات التي يمكن أن يواجهها مجتمع بشري. جعل هذا الانسان العادي البالغ العاقل قادراً على النظر وقادراً على التمييز بين الحق والباطل. وبتأكيده لهذه النظرة جعل كل انسان أينما كان وفي أي زمان قادراً على هذا النظر ان كان في حضارة بدائية أو حضارة متقدمة. هذه النظرة تقتضي من كل مجتمع أن يبنى عليها ما هو النظام السياسي الذي يصلح لها وما هو النظام التربوي الذي يصلح لها وما هو النظام الاقتصادي الى آخره. لكن عندما انتقل هذا الاسلام الى الحضارات القديمة ما الذي حدث؟ هنا أريد أن أطرح بعض الأسئلة. لماذا صار التركيز مثلا على السلوك بدلاً من التركيز على

الفكر والنظر؟ ولماذا تحوّل مفهوم العلم من معرفة الأشياء على حقيقتها كما يعرفه أئمتنا في قواميسها، مثل الأصفهاني في المفردات، علم الأشياء على حقيقتها الى العلوم الدينية والشرعية واللغوية؟

وسأحصر البحث في تمازج الحضارات الذي هو كان موضوع ورقة د. رضوان، وسأنتقل الى مثل أو نموذج قديم، يعني ماذا حدث للاسلام عندما امتزج بالحضارات القديمة الأخرى؟ لماذا ألغيت سيادة الأمة التي مارسناها في المدينة عندما نقف أمام عمر ونسأله ونتساءل معه؟ والتركيز على سلطة مطلقة في الخلافة مثلا، لماذا استمرت عندنا الكهنوتية مقنعة في مفهوم العامة والخاصة عند علمائنا مع أن الانسان هو الذي يقرر أن يصير مسلماً أو غير مسلم. هذه بعض الأسئلة التي حدثت في الاسلام وتلون بها نتيجة لما ترسخ في الحضارات القديمة عندما خرج من الجزيرة، هذه أسئلة أتساءل بها. عندما أنقل هذه الأسئلة الى هذا اليوم نحن فيه هل نتجاوز التحديات بالتوصل الى نظرة قرآنية للانسان، ثم نسأل ما هو النظام السياسي الذي يصلح لهذا الانسان؟ ما هو النظام التربوي الذي يصلح لهذا الانسان ونتجاوز التحديات بأن ننتج هذا الانسان أو نبني هذا الانسان لمواجهة هذه التحديات بدل من أن ننشغل بها؟ هذا هو سؤالي الذي أردت به، وهو تعليق على الأوراق التي سمعناها هذا الصباح وشكراً.

مداخلــة (٣)

الأستاذ أمين شقير

الواقع أن ما تفضل به أستاذنا الكبير، أ. أكرم زعيتر في الرد على الملاحظات التي جرت على لسان أحد المحاضرين يكفيني، ولكنني أريد أن أضيف بأن آفة الرأي هو الانتقائية في اقتباس المعلومات والأفكار والآراء. نحن نتوقع من السادة الذين تصدوا لبحث القضايا الكبيرة التي طرحت على هذه الندوة، أن يشغلوا أنفسهم بأن تكون دراساتهم واطلاعهم شمولياً. فلا يقتطعوا ولا يكتفوا بقليل ليعمموه. هذا يأتي بمناسبة الكلام عن القومية العربية وموقفها الفكري من الاسلام وأظن أن أدبيات الفكر القومي غنية غنى كبيراً، كان جديراً بنا أن نحس أثره في الكلمة التي استمعنا اليها. ولعله من المفيد أن أشير بهذه المناسبة أن الفكر القومي لم يعط حظه اللازم من الاهتمام طالما أن منهجية البحث كانت تتعرض الى موضوع العلاقة بين الصحوة الاسلامية والفكر القومي العربي. لم تعط الفكرة القومية والقومية العربية حقها في أن تعبر عن نفسها مباشرة بورقة أو أكثر في هذه الندوة وانما تركت لتعلق جانبياً على بعض ما يطرأ من ملاحظات على أفكار أصحاب الصحوة الاسلامية. نحن لا نفترض على ما أتيح لاخواننا المعبّرين عن التيار الاسلامي، ولكننا كنا نأكل نأمل أن يتاح للفكر القومي الحق اللازم والكامل في أن يعطي ما عنده من وجهات نظر مباشرة وفي دراسات وأوراق تعد لهذا الغرض.

أريد أن أقدم نوعاً من النقد الذاتي للندوة التي شاهدناها على مدى ثلاثة أيام فأقول أن هذه الندوة كانت غنية من زوايا عديدة ولعل أبرز ما خرجنا به، أننا فهمنا بعضنا البعض بصورة أفضل.

ولو أني شخصياً أحسست احساساً واضحاً أن ممثلي التيار الاسلامي الذي يسمى الآن بالصحوة الاسلامية لم يعبّر عن كامل التيار بقلبه وأجنحته، بل ان ما استمعنا اليه من خلال الأوراق والمناقشات قد كان رأي الفريق الوسطي الذي نأمل أن يكون قد تفهم الفكر القومي العربي من قضية الصلة الموضوعية والعضوية بين العروبة والاسلام. أما ما أظن أننا اتفقنا عليه فهو أولا أن الحوار حين يكون موضوعياً وغير انفعالي بين جماعات الأمة هو حاجة بل ضرورة لا غنى عنها. وفي هذا الاطار اكتشفنا ما هو متفق عليه، كما اكتشفنا الكثير مما لا يزال بحاجة الى أن نجتهد في تشذيب أطرافه الحادة لنستطيع أن نقترب أكثر فأكثر. وبالتالي فان الحوار الذي تحقق في اطار هذه الندوة لا يمكن اعتباره كاملاً الا اذا جرت متابعته في اطار مباشر وأكثر جدية ووفق منهجية يتفق عليها بشكل يحدد أهداف الحوار وأبعاده.

ثانياً: لقد اشتركنا في قدر غير قليل من فهم مشترك في أهمية ادراك دور الدين الاسلامي في حياتنا المعاصرة في اطار ضابطين أساسيين. الأخذ من الاصول، القرآن الكريم والسنة المشرفة من ناحية. وادراك حقائق التحديات والأخطار التي تواجه العرب والمسلمين مما يفرض تطوير العقل والثقافة العربية الاسلامية بما يتكافأ مع متطلبات مشروع النهضة وبناء القدرة على المشاركة في بناء صرح الحضارة الانسانية. كذلك أستطيع أن أقول أن قضية وحدة العروبة والاسلام قد وجدت قدراً غير قليل من الدخول في ضمائر أعضاء الندوة أو أكثرهم. وان لم تغب كلياً التحفظات المتطرفة في الاتجاهين.

ثالثاً: لقد تركنا الكثير من همومنا كعرب مسلمين، وكانت تستحق أن تحظى ببالغ اهتمامنا خصوصاً وأن أكثرها يمكن اذا أهمل أن يقيم عقبات كبيرة في وجه مشروع النهضة الذي نتطلع اليه، خصوصاً اذا تمكن أعداؤنا من السيطرة على بلادنا والهيمنة على مصائرنا، وقد أوضحت بعضاً من الكثير في ورقة ستوزع عليكم أثناء هذه الجلسة. ومن هنا فاننا بحاجة لعقد المزيد من اللقاءات بحيث تتمثل التيارات والاتجاهات المعنية بقضية النهضة والمصير وأن نحاول أن نختار مناهج محددة دقيقة للقضايا التي تقرر الحاجة الى بحثها، لنعرف في النهاية المدى الذي نستطيع الوصول اليه في فرص التقاء والتعاون الذي يتجاوز العموميات الى خصوصيات القضايا.

الخاتمـــة

الصحوة الاسلامية والوطن العربي الى اين .. ؟

(١)

الدكتور يوسف القرضاوي

بالنسبة للتقييم العام والنقد الذاتي للندوة في الحقيقة سررت بهذه الندوة ورغم ظروفي الصعبة فقد حرصت على أن أحضرها وأن أكتب لها. وأقول لكم ما يجري داخل اطارات الصحوة الاسلامية، سألوني بعض الناس، كيف تحضر ندوة يدعو اليها منتدى الفكر العربي، وليس الاسلامي، انت رجل اسلامي وندوة أسمها هموم الوطن العربي، ما يهمنا هموم الوطن الاسلامي، وطبعاً في الدعوة الاولى التي وصلتني من ضمن المدعوين مجلس اتحاد الكنائس في الشرق الاوسط. هم على ما يبدو يعرفون أني رجل عندي سماحة، وأنا لم أرى في هذا حرجاً. أن أقول أن من المهم جداً أن تلتقي التيارات المختلفة والافكار المختلفة، وأعتقد أن من وراء هذا خيراً كثيراً، لانه لا بد من الحوار.

بعض الاخوان ذكر ان القرآن ذكر آراء المخالفين المشركين والدهريين وكل الفئات، ونحن كمسلمين نرى أننا لا نخاف من مناقشة اية قضية اطلاقاً. القرآن يقول «وإنا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين»، انا واياكم... يعني جعل الامر بين الجانبين. هذا يتيح فرصة كبيرة للحوار، كل ما في الامر ان الحوار يجب أن يتم على أصول. وأعتقد أنها روعيت في هذه الندوة. أولاً يجب أن يكون الحوار بلغة الحوارت القرآنية التي دعى اليها القرآن، لان القرآن يقول «وجادلهم بالتي هي أحسن». في بعض ما كتبت أنا قلت كذلك لبعض الناس الظاهر انكم تقرأونها، التي هي أخشن وليس أحسن. يضعوا نقطة على الحاء وثلاث نقط على السين. وهذا للاسف لا يمثل الاسلام الحقيقي ولا أدب الاسلام. حتى في أهل الكتاب قال «ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن، الا الذين ظلموا منهم وقالوا آمنا بالذي أنزل الينا وأنزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون» وهذا هو الادب الثاني من أدب الحوار الذي يجب، أن نذكر نقاط الاتفاق دائماً.

هناك من يحبون مواضع التمايز ومواضع الاختلاف، وينسون المواضع الجامعة، القدر المشترك، القاسم المشترك هنا ما يجب أن نذكره. حين نذكر مع اخواننا المسيحيين وهم الاقلية الكبرى في وطننا العربي، نذكر «آمنا بالذي أنزل الينا وأنزل اليهم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون»، كلنا لله مسلمون. الحقيقة الاسلام يضم الجميع، لان الاسلام دين الجميع. كذلك بين العروبيين والاسلاميين. ما قاله أ. الاستاذ اكرم زعيتر هذا فعلاً العروبة، وأنا ذكرت هذا في ورقتي. ان هناك معارك يجب ان تتوقف، منها المعركة بين العروبة والاسلام. إلا أن هناك الواناً من العروبات مرفوضة حقيقة، هي العروبة الملحدة أو المتنكرة للاسلام أو الساخرة بالاسلام، هذا لا يقبله احد

وهذا ليس جمهور العروبيين. وأنا نشأت في بلد، مصر، في الحقيقة هي مثل المغرب ليس عندنا الحساسية بين العروبة والاسلام بالعكس. يعبر عن هذا الشاعر محمود غنيم حينما قال:

ان العروبة لفظ ان نطقت به

فالشرق والضاد والاسلام معناه

هذا هو السائد في مصر وفي المغرب العربي. فليس عندنا حساسية التنافر بين عروبة واسلام، الا اذا كانت العروبة ملحدة متنكرة للاسلام. أو كان الاسلام شعوبياً ينكر العروبة وفضل العروبة، وهذا لا يوجد. الاسلام الحقيقي يعتبر العرب عصبة الاسلام. وأرض العرب هي معقل الاسلام، فيها المساجد الثلاثة التي لا تشد الرحال الا اليها. فيها البيت الحرام والقبلة التي يتجه اليها المسلم كل يوم خمس مرات ويحج اليها، فيها مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وقبره الشريف. اللسان العربي لسان القرآن والسنة، لسان الثقافة الاسلامية ولسان العبادة الاسلامية. كل هذا يجعل للعرب خصوصية في الاسلام. نحن حينما نذهب الى بلاد الاعاجم يكادون يحملوننا حملاً على اكتافهم، يقدسون العرب لانهم يعتبرون العرب من الاسلام في الذؤابة والقمة. فانا ارى أن الاسلام يعرب عواطف الانسان غير العربي. يجعل عاطفته عربية مع العرب، فلماذا نقيم تناقضا؟ ان اهم ما يجب ان تخرج به هذه الندوة أنه لا تعارض قط بين العروبة والاسلام ما دامت العروبة مؤمنة وما دام الاسلام غير شعوبي، ولا يمكن أن تكون العروبة الحقيقية الا مؤمنة، ولا يمكن أن يكون الاسلام شعوبيا.

ومن الاشياء المهمة في مثل هذه الندوة أن نغلب دائما حسن الظن ، بمعنى أن لا يكون الاساس الاتهام. لا ينبغي ان يتفهم الاسلاميون الاخرين بأنهم أعداء للاسلام، أو خصوم أو متآمرين أو عملاء أو كذا ... ولا ينبغي أيضاً أن يتهم الاخرون الاسلاميين أنهم جماعة رجعيون او غير ذلك. يجب أن يحسن بعضنا الظن بالبعض الاخر. حسن الظن امر مهم جداً. واذا أحسنا الظن وتلاقينا مرة بعد مرة، أعتقد أن هذا سيفيدنا كثيراً سيقرب بعضنا من بعض. فهناك أشياء كثيرة في الواقع خرجنا منها من هذه اللجنة، ومنها ما لخصة د. حسن الترابي، عملية تعدد الانتماءات ليس هناك أي تناقض قط، أنا مسلم وعربي ومصري وفي داخل مصر لي انتماء آخر، أنا من الغربية ومن قرية اسمها سفط تراب ومن اسرة اسمها القرضاوي. هل تعدد الانتماءات هذه ابتداءً في قرضاوي سفطاوي غرباوي مصري عربي مسلم انسان، هل هناك أي تناقض بين هذه الانتماءات؟ ليس هناك اي تناقض، فاعتقد أن هذه من الاشياء التي خرجنا منها. وأكتفي بهذا.

(٢)

الدكتور وليم سليمان

بعد هذه المناقشات العلمية والمنهجية بالغة العمق، اسمحوا لي بأن ابدي حديثاً قد يكون فيه قدر من الطابع الانساني، بمعنى أننا في ندوة تهتم بهموم الوطن العربي، أعتقد أن أحد هذه الهموم بل

من أهم هذه الهموم، جوع الشباب المخلصين المتحمسين الطامحين الى تحقيق المثل العليا. ويجب أن يكون هذا الهم هو أحد الهموم العامة والشخصية لكل مفكر. وأن يستشعر كل مفكر مسؤوليته في هذا المجال. نحن لا نعرض لموضوعات يتم فحصها في معمل كيمياء أو فيزياء، ولكن الامر يتعلق بالبشر أنفسهم. وبأعز ما يملكه الوطن وهو الجيل الحاضر من شبابه..

أعتقد أن أحد النتائج الخصبة لهذه الندوة، أنها قربتنا من المشكلة وبالتالي جعلتنا نحس بالمسؤولية. هؤلا جميعاً هم أبناء لنا، ويجب أن نحرص عليهم، ويجب أن نرشدهم. كيف يمكن أن نتيح للشباب أن يعيش حاضره مطمئناً الى شرعية حياته، وفي نفس الوقت طامحاً الى مستقبل أفضل. كيف يمكن أن نجعل التوتر بين الحاضر والمستقبل الذي يملأ قلب كل شاب مخلص، نجعله مؤمنا صحياً مجدياً مؤدياً حقيقة الى التقدم؟ من هنا قيمة هذه الندوة تزوّد المفكرين والمتصلين بالشباب رصيد خصب نستثمره للقيام بهذه الرسالة الانسانية خاصة حينما نعكف على دراسة الاوراق التي قدّمت الينا، ونتأمل ما تبادلنا الرأي فيه.

أعتقد أنه قد جاء الوقت ليضع الشباب مكان مبدأ الرفض والمبالغة فيه، الرفض للواقع وللتاريخ أن الغلو في الرفض يهدر الثروة البشرية لبلادنا، ويهدر وقتها ويهدر وجودها. أعتقد أن المرحلة الحالية تحتاج منا ان ندع الشباب يمتلىء بروح الانتماء والاطمئنان الى شرعية حياته في وطنه. أن يدرك رسالته وواجباته نحو الحاضر نفسه، وليس التخلي عن الحاضر. ان الاسلام والمسيحية يأمران المؤمنين بخدمة الوطن، وبخدمة الشعب والدفاع عنه في جميع المجالات.

نقطة ثانية نحن نحتاج الى ضم مراحل التاريخ في كل وطن. هناك تقدم في الماضي لا نستطيع، ولا يسوغ، ان ندفع الشباب الى رفضه، قد لا نرضى عن ذلك كله، ولكن تحققت فيه خطوات، وما زال الطريق ممتداً الى المستقبل بضم جميع مكونات الامة وتقدير مساهمة كل منها في تاريخه وفي حاضره، نحو مستقبله المأمون. والمبدأ هنا احترام الانسان كأنسان. أعتقد أننا نحتاج أن نجعل الشباب مهتما بمعرفة الاخر واحترامه. هذا المبدأ أصبح ضرورة ليس بين المسلمين وغير المسلمين وحسب، لكن أيضاً بين المسلمين أنفسهم. نريد أن نجعل كل واحد يرى في الاخر خير ما فيه ويقدم للآخر خير ما عنده. أنها الرسالة الانسانية للمفكرين وهي ليست بعيدة عن اهتمامات هذه الندوة. بل انها فعلا تحتل القلب منها، وتحتل المركز في هموم هذا الوطن، وهذه المرحلة التي نعيش فيها. لو تركنا الشباب يضيعون الحاضر ويواصلون الرفض والمبالغة في الرفض، والتخلي عن المسؤولية تجاه الحاضر، والحكم عليه بالاحكام القاسية والمبالغ فيها، فاننا سنفقد المستقبل أيضاً، وهذا ما لا نرجوه لبلادنا. أعتقد أن هذه الندوة تكون قد بلغت ذروة نجاحها حينما يخرج كل واحد منا وقد أثقلته وألقت عليه واجبا يظل يفكر فيه ويعمل على تحقيقه..

(٣)

الدكتور احمد صدقي الدجاني

بالايجاز سأتناول النقاط التالية: أولا، حول مفهوم الصحوة. أعتقد أن ندوتنا بلورت مفهوما علميا لها، وأعتقد أن الحديث الذي دار على مدى الايام الثلاثة انصرف الى دلالتين. دلالة واسعة ودلالة ضيقة. أنا أحد الناس الذين لا يفهمون الصحوة ولا يدعون لها الا بدلالتها الواسعة. حركة أمة في حقبة من الزمن تعيش طوراً حضارياً معيناً. تستجيب فيه استجابة فاعلة لما حولها. وهذه الصحوة تعبر عن هوية هذه الامة، في وطنها وفي حضارتها. الدائرة الحضارية هي دائرة الحضارة العربية الاسلامية. الوطن الذي نحكي عنه هو الوطن العربي، الهوية فيه هي عقيدة ولسان وانتماء الى حضارة.

أعتقد أن الحديث أفاد كثيراً وبالامكان ان ننطلق منه الى المزيد على هذا الصعيد. في هذه الندوة وفي ندوات سابقة، يبدو واضحاً تماما ان الحاجة ماسة لنا نحن المثقفين الى أن نعطي اهتماماً خاصاً للاصطلاحات، وواضح أن أمتنا في طور انبعاثها الحضاري تستخدم مصطلحات جاءت من حضارات أخرى، ترجمت، وواضح أنها في تجربتها الحضارية الطويلة استخدمت اصطلاحات سابقة. كما هو مفيد أن ننشغل أكثر بمحاولة تحديد الاصطلاحات الحديثة ورأب الصدع بين هذه الاصطلاحات والاصطلاحات التي استخدمت في حضارتنا.

في الندوة ثارت موضوعات تاريخية بدا واضحاً أن المثقفين العرب حتى من الخاصة، اذا كانوا ليسوا مختصين في الحقل نفسه فانهم لن يكونوا عنها مفهوما واضحاً بعد. وما زال هناك الكثير مما ينبغي بذله من الجهد لكي تتضح، من بين هذه الموضوعات التاريخية الفترة الدقيقة التي عاشتها أمتنا في وطننا وفي العالم الاسلامي ككل. وهي نهاية القرن التاسع عشر الى العشرينات من القرن العشرين. لاول مرة جاء مبضع الجرّاح في سايكس ــ بيكو وقطع، وقبل سايكس ــ بيكو التقطيع. كانت هناك قد حدثت في الدولة العثمانية تطورات يجب رصدها بدقة وبخاصة منذ عام ١٩٠٩، حيث تولى الاتحاديون الحكم هناك. وتعلمون أن عبد الحميد كان عزل في تلك الفترة، وطرحت مفاهيم جديدة. من هنا فان الحاجة ملحة الى أن نعطي اهتماماً لهذه الفترة حتى لا نتحدث بتعميمات خاطئة.

ونلاحظ هنا أن المعالجة كانت تختلف من قطر لآخر. مصر في معالجتها لقضية الخلافة في ١٩٢٤، كانت منطلقة من منطلقات تختلف تماما عن بلاد الشام. وبلاد الشام التي تحدثت عن القومية لاول مرة لفظ القومية جاء في المنطقة في البيان الشهير الذي صدر عن الثورة العربية الكبرى، لاول مرة، كان المدلول له دلالته والتجربة التاريخية، ما أريد قوله: آن الاوان أن نعطي هذه الموضوعات التاريخية حقها.

النقطة التالية تتعلق بتحويل هذا الفكر الى فعل. وأنا أشكر أخي د. وليم، حين تحدث عن الشباب في الخارج، وأنا أضيف بأن اتحدث عن الجماهير ككل. الناس ينتظرون المثقفين. ينتظرون قولتهم. والمثقفون دعوني اصارحكم يعيشون في احباط، هو نتيجة وضع معين. هذا الاحباط يعبر عنه في احاديثهم فيما بينهم لكن الحقيقة، يجب أن يخلص من الحالة نفسها الى الكلمة المسؤولة التي تخرج الى الناس. على هذا الصعيد جيل الحداثة له مسؤولية، والبحث عن نقاط اللقاء له أولوية ولكن هناك أيضاً أشياء كثيرة، كيف تتحول هذه الافكار الى أفعال، كيف نعممها؟ تلك قضية مطروحة علينا، وأعتقد ان هذه الندوة أعطت حقاً للممارسة.

وبالمناسبة في جزء من البحوث شغلني أن الحديث كان عما ورد في الكتب. وهذا مهم كجزء لكنه لا يكفي، يا ترى كيف مارست تيارات الصحوة المختلفة على الطبيعة الوحدوية التي تدعو اليها. أنا والله أعجب من تيار وحدوي مثلاً موجود في حكم وما زالت الهوية عنده، هوية الجنسية تفصل ولا ترسي مبدأ المواطنة العربية.

نقطتي الاخيرة: مطلوب منا أن نقف ونحدد الطور الحضاري الذي نعيشه وضمن هذا وردت كلمات كثيرة عن الفسيفساء الموجودة عندنا. أرجو أيضاً أن ننطلق من واقعنا لنعتز بهذه التعددية ولنرى روعتها ولننطلق منها لصياغة حياة واحدة في ظل الحضارة الواحدة. تلك تجربتنا الحضارية عبر العصور. وهي مختلفة عن تجارب حضارية أخرى. وقد لاحظ الاخرون هذا، ولذلك أكدوا عليه. فلننطلق منه لنحاول أن نصوغ وفي موضوع المرحلة الحضارية، الحديث يطول لكنني من اولئك الذين يقولون « إننا في طور انبعاث حضاري بكل المقاييس العلمية».

(٤)

الاستاذ نبيل عبد الفتاح

أود أن أعود الى بعض الملاحظات على هامش الدراستين اللتين قدمتا من فترة وفيها بعض العناصر المشتركة مع التعليق العام على الندوة. فيما يتعلق بمسألة التبادل الثقافي بين الثقافات الوطنية في عالمنا العربي وبين التراث الانساني. وهنا لابد من الاشارة الى ملاحظة اساسية: أن النصوص السائدة في تحليل موقف الفكر الاسلامي من الثقافة الاوروبية والعالمية، وهو الاتجاه نحو تحليل نصوص لبعض الكتاب الاسلاميين المعروفين فقط، وأصبح التعامل التحليلي مع هذا الخطاب تعاملا نمطياً. في حين أن ثمة مفكرين وفقهاء وأئمة ظهروا في عقد السبعينيات وفي العقد الحالي في مجتمعات عربية مختلفة. وعلى سبيل المثال الزميل الكبير حسن الترابي، أ. راشد الفنموشي، واذا سلكنا سبيل دراسة الحالة وفق المناهج الحديثة فسوف نبين مثلا تأثير العلاقة ما بين الاخوان في السودان وما بين الاخوان في تونس، وكيف تؤثر الظروف الخاصة لوضعية التثاقف التي كان عليها المجتمع التونسي على الخطاب الخاص بحركة الاتجاه الاسلامي والنزوح نحو التجديد في هذا السياق. وهناك عدم الاهتمام بالمنظرين الشيعة العاصرين، على سبيل المثال محمد باقر الصدر، محمد حسين فضل الله وآخرون باعتبارهم مفكري حركات اسلامية سياسية، سواء اتفقنا أو اختلفنا معهم، وعلى الشريعتي أيضاً، وآية الله طلقاني وآخرين.

الملاحظة الثانية ان بعض هؤلاء الكتاب يمثلون أحد فروع شجرة الانساب الفكرية اذا جاز التعبير لبعض الجماعات الكبيرة او الصغيرة. لان الحركة الاسلامية السياسية المعاصرة تشهد منظرين ودعاة ومغايرين يحركون هذه الجماعات الراديكالية الرافضة. ويصوغون الاطر الادراكية والمفاهيمية لهذه الجماعات وشبكاتها التنظيمية واعضائها.

الملاحظة الثالث ان الغالب في هذه المعالجات السردية هو منهج الشرح عن المتون والنصوص وتصبح بعض المعالجات أقرب الى حاشية على هذا المتن او النص او ذاك، في حين أن استخدام منهاجيات تحليلية وسياسية وسوسيولوجية وثقافية لهذه النصوص وبني الافكار تفتح الطريق أمامنا الى رؤية دقيقة.

رابعا: يغلب على بعض هذه الاطروحات طابع الفصل بين النص وانتماء صاحبه السياسي والاجتماعي، وبينه وبين الحركة او المنظمة السياسية الاسلامية التي ينتمي اليها. ومن ثم تغدوا النصوص التحليلية بمثابة اعادة انتاج لبعض الانساق الفكرية السابقة، ويغدو تاريخ الافكار الاسلامية بمثابة عرض لنصوص فقهية ذات طابع سرمدي ومطلق ومتعالي، رغم أنه انتاج انساني في الاساس، لا أثر للزمان وللمجتمع والصراعات ولا أثر للمحددات الموضوعية السياسية والاجتماعية على الانتاج الفقهي والايدولوجي لهذه الجماعات. وهو امر يتجافى والقوانين الموضوعية الحاكمة للتطور الاجتماعي والسياسي.

النقطة الخامسة مسألة التبعية الثقافية. وهي تطرح من وجهة نظري مسألة طبيعة استخدامنا للمصطلحات العلمية، فعلى سبيل المثال، نظريات التبعية هي انتاج نظري غربي. وتمثل قطع معرفي مع بعض البنى النظرية الغربية، في محاولة لتحليل علاقات التبعية بين دول امريكا اللاتينية والولايات المتحدة. ونشأت في اطار اللجنة الاقتصادية والاجتماعية التابعة للامم المتحدة. ولكن عندما ننقل هذه النظريات نقوم بعملية تغيير وتشويه لها. وللسياقات والمستويات التحليلية والنظرية التي تستخدم في اطارها. صحيح أنها ارتبطت بالاستعمار الغربي النقيض مسألة نفي الثقافة الوطنية كما يقول سمير أمين، ولكن لا ينبغي علينا أن نطرح جانباً مسألة اساسية، هي جمود الاطر الفكرية الوطنية قبل ذلك، وأننا جزء من نظام دولي صارم، نحاول أن نفلت من آثاره.. لكن المواجهة تعني التفاعل الايجابي معه، بنقد وتحليل الثقافة الانسانية من خلال دراستها واستيعابها وتمثيلها بدقة، وبتحديث ثقافتنا الوطنية حتى نصل الى صياغة تركيبية لمشروعنا التاريخي، وبدون ذلك ستظل تشطرنا تلك الازدواجية الدامية بين جمود فكري تاريخي وبين تيارات فكرية عاتية نقف عاجزين أمامها. فلا نحن نتمثلها ولا نحن ننقضها ولا نحن نتبناها.

النقطة السادسة مسألة ضبط المصطلحات. فعلى سبيل المثال تعبير صحوة، هو تعبير عام ويوحي بأن جماعات الصحوة الاسلامية كيان موحد. في حين نحن نود أن نصل الى تحليلات ومقاربات موضوعية تركز على الطوابع الخاصة لكل حركة وجماعة، والجوانب العامة التي تشملها أيضاً. ففي كل حالة صحوة او احياء او مد اسلامي. هناك عوامل بنيانية وموضوعية خاصة كتعبير عن تركيب

اجتماعي واقتصادي محدد في كل حالة على حدة. وقد تكون هناك عوامل متشابهة في الخطاب السياسي لبعض الحركات، لكن ثمة عناصر تمايز. بهذا نستطيع فهم واقعنا وتجاوزه بوسائل علمية. كانت هناك أيضاً ظاهرة غياب رؤيا اجتماعية وسياسية في الرؤى التي طرحت سواء من بعض ممثلي الجماعات الاسلامية مع كل التقدير الكامل لهم. وهو أمر نعتقد أنه هام وضروري في الرؤى التي ينبغي أن تطرح سواء من ممثلي الصحوة الاسلامية أو من العناصر التي قد تختلف معهم في الرأي.

(٥)

الاستاذة زينب الغزالي

يسعدني أن اجيب اولا على معارضة البنت العزيزة الاميرة وجدان في ردّها على كلمتي. فأقول لها: يا حبيبتي، يا إبنتي، إن مشكلة الخلاف التي تقوم بين المطلق والمطلقة وبين الرجل والمرأة، إنما هي قائمة أساساً على عدم الدراسة الدقيقة للمسلمين، أو لبعض المسلمين لكتابهم وسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام فاذا درسنا الكتاب والسنة دراسة دقيقة انتهى الخلاف ووجد العلاج. فلا تقلقي فالصحوة الاسلامية ستجعل من واجب المسلم والمسلمة انشاء الله ان تعيد دراسة الكتاب والسنة من جديد. ثم أقول للجميع أن قرار الحق سبحانه تبارك وتعالى لحضرة نبينا وخاتم النبيين عليه الصلاة والسلام .«وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، فعباءة الاسلام عباءة محمد عليه الصلاة والسلام هي رحمة لكل الناس. المسلم الموحّد والكافر كذلك، لان ولاية العالم بعد ابراهيم وموسى وعيسى انتقلت الى محمد عليهم الصلاة والسلام، فاصبحت ولاية عامة لكل البشر، «وما أرسلناك الا رحمة للعالمين». فمحمد مكلف من ربه والتكليف لمحمد هو تكليف لكل مسلم ومسلمة، «وما أرسلناك الا رحمة للعالمين». فالمسلم والذي لم يسلم بعد رعايته والعدل فيه مطلوبة من المسلمين اذا حكموا. فأقول للبشرية كلها لا تخافي من أن يتولى الامر الاسلام مرة اخرى. فيوم يتولى الامر الاسلام مرة اخرى ستعيش البشرية سعادة الانسان في ظل الرحمن الرحيم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(٦)

الدكتور نبيل نوفل

أعتقد أنه قد طرح علينا سؤال في جلسة الصباح عمّا يمكن أن نخرج به من هذه من الندوة من كل المناقشات الحافلة وكل اوراق العمل العديدة والمتنوعة. وقد حاولت على المستوى الشخصي أن أطرح على نفسي هذا السؤال وألخص الانطباعات والتساؤلات التي دارت في ذهني اثناء هذ الندوة. لعلّ المشكلة بالنسبة لي أني قد دخلت الندوة بمجموعة قليلة من التساؤلات واخرج منها وقد تزايد عدد هذه التساؤلات. وقد تكون هذه مشكلة شخصية، وقد تكون ظاهرة صحة. هذه الاسئلة او التساؤلات في حقيقة الامر متعددة ومتنوعة تبدأ اولا بمشكلة المفهوم، مشكلة القضية التي نعالجها وهي قضية الصحوة. وتبدأ ثانياً بمشكلة المنهج الذي اتبع في الدراسات وفي المناقشات. وتنتقل من

مشكلة المفهوم ومشكلة المنهج الى مشكلات الموضوعات. وتركز بوجه الخصوص على الموضوع، وهو موضوع الندوة، قضية موقف الصحوة الاسلامية من هموم الامة العربية، أو بعبارة اخرى الوضع الاجتماعي والدور الاجتماعي لظاهرة الصحوة الاسلامية. لا استطيع بطبيعة الحال الاستغراق بكل هذه التساؤلات ولذلك قد نتعرض لبعضها بايجاز.

عندما نبدأ بالقضية الاولى، او بالتساؤل الاول وهو مشكلة المفهوم، أجد أننا في كثير من الاحيان نعالج قضية الصحوة ونعني بها أشياء متنوعة، هنا وخارج هذه القاعة. بين المثقفين وموقف رجل الشارع. قد نعني بالصحوة الاسلامية في بعض الحالات نمواً في الوعي الاسلامي، الجانب المعرفي أو الجانب الوجداني او الجانب الفردي. قد نعني بها أيضاً زيادة في الالتزام بتعاليم الاسلام، الجانب السلوكي، الجانب الفردي والجانب الاجتماعي. قد نعني بها نمو في قوة ونفوذ بعض الدول الاسلامية، الجانب السياسي سواء كان مترتب على الثروة او مرتبط بها. وقد نعني بها أيضاً الجماعات الاسلامية المنظمة، جانب التنظيم، وقد يكون الجانب الاجتماعي وقد يكون جانب سياسي في ظل الجماعات السرية والعلنية. وقد نعني بها كما تردد في كثير من الاحيان جانب التجديد في الفكر الاسلامي او في الفقه الاسلامي. وقد يعني كل هذه الاشياء معاً. يهيأ لي أننا عندما نتحدث عن الصحوة ينبغي أن نحدد على وجه الدقة ما هو الجانب او ما هي الشريحة او ما هي النقطة التي نريد أن نركز عليها، واحد من هذه الجوانب او بعضها او كل هذه الجوانب مجتمعة.

القضية الاخرى المرتبطة بهذا الجانب وهو جانب المفهوم وهي قضية المنهج، واعتقد اننا هنا وخارج هذه القاعة يتنازعنا منهجان: منهج يمكن أن نقول يغلب عليه الجانب المثالي في النظر الى معالجة قضية الصحوة. ومنهج آخر يغلب عليه الجانب الاجتماعي والجانب التحليلي. الجانب المثالي يريد منا أن ننظر الى قضية الصحوة، ربما بالدرجة الاولى بارتباطها الديني وهذا ينعكس في بعض القيود التي يضعها علينا في المعالجة، سواء معالجة الحاضر او معالجة المستقبل. وهذه القيود تقترب في بعض الاحيان من حدود المحرمات، بحيث أنه توجد بعض الاشياء قد لا نستطيع ان نقترب منها والا كما يحدث في بعض الحالات تشهر علينا السيوف وتطلق بعض العبارات التي تجعلنا أحياناً نندفع ونناقش وأحياناً نخاف ونتراجع. ولعل هذا قد اتضح في عبارة من العبارات التي ذكرت، وإن لم تخني الذاكرة، «أن الصحوة لا ينبغي أن تقاس بمقياس النتائج وأنما ينبغي أن تقاس بمقياس الفكر».

الصحوة في حقيقة الامر حركة اجتماعية، ينبغي أن تقاس بمقياس الفكر والعمل معاً. لان الفكر هو نتيجة لواقع اجتماعي. والفكر ينبع من الواقع الاجتماعي ويوجهه، وهذا الواقع الاجتماعي هو الذي ينتج فكراً جديداً قد يدخل في عملية اعادة التكييف. هذا يدخلنا في قضية التبرير التي سادت في بعض المناقشات. التبرير في محاولة حماية حركة الصحوة الاسلامية من وضعها موضع النظر والتحليل العلميين الدقيقين. بعض المبررات التي قيلت هي أننا لا نستطيع أن ندرس الصحوة بمفاهيمها لان هذه المفاهيم متعددة ومتنوعة. اذا كانت متعددة ومتنوعة فينبغي ان تدرس وأن تحدد. البعض الاخر قال: «لا ينبغي أن نكون متعسفين مع الصحوة لان الفترة الزمنية فترة قصيرة، وينبغي أن تترك لها فرصة لكي تتبلور.» أنا أعتقد أن عملية البلورة هذه وعملية التقويم ينبغي أن تبدأ منذ

البداية مع الصحوة. سواء كانت فترة قليلة او فترة طويلة. البعض الاخر يريد أن يقول: «الان لا نستطيع ان نحكم عليها»، أنا أعتقد أنه ينبغي أن نحكم عليها منذ البداية وأن يكون الحكم حكماً مستمراً على الفكرة وعلى تطبيقاتها الاولى وعلى تعديلاتها وعلى تحريفاتها ان وجدت، وعلى تراجعاتها وعلى انطلاقاتها. هذا الحكم ينبغي أن يكون حكماً مستمراً.

(٧)

الدكتور محمد احمد خلف الله

كلمتي حول العنوان وهموم المواطن العربي. بطبيعة الحال حينما نقول الصحوة الاسلامية وهموم المواطن العربي فليس معنى ذلك بالضبط الصحوة الاسلامية وهموم الانسان الاسلامي او الانسان المسلم.. فالكلام سيدور حتماً اردنا او لم نرد حول هموم المواطن العربي. حينما أفكر في هموم المواطن العربي في هذه الايام اجدها تقريبا او من وجهة نظري أنا، هي أيضاً هموم الانسان العربي وقت نزول الوحي ووقت بدأ الرسالة المحمدية. أول الاشياء أو المسؤولية الاولى التي حملت الى النبي صلى الله عليه وسلم، كانت التنمية الثقافية بالذات. والخلل الذي يصيبنا الان هو من التخلف. فهمنا الاول من غير شك هو التنمية بمفهومها الواسع او التنمية الثقافية بمفهومها الضيق. فعلى كل حال التنمية الثقافية توصل الى التنميات الاخرى حينما تكون هناك تنمية ثقافية صحيحة. والتنمية الثقافية اخذاً من القرآن الكريم ومن بعض الايات التي ذكرتها بالامس، أن سيدنا ابراهيم حينما طلب أو دعا الى الله سبحانه وتعالى دعا أن يرسل في الامة العربية رسولاً يعلمها الكتاب والحكمة ويزكيها. وتكررت هذه الاية، تعليم الناس الكتابة والحكمة أو تعليم العرب الكتاب والحكمة وردت كثيراً، ومن ضمن الآيات: «كما أرسلنا فيكم رسولاً يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون». وآية اخرى «أنزلنا اليك الكتاب لتخرج الناس من الظلمات الى النور». فالمهمة الاولى للنبي صلى الله عليه وسلم كانت مهمة ثقافية تقوم على التنمية الثقافية اولاً وقبل كل شيء.

الهم الثاني كان يتصل بالوحدة، ونحن الان ايضا في تجزئة. كان هناك فرقة وانقسام، فكانت المهمة هي الوحدة، وقضى الاسلام على التفرقة التي كانت موجودة في ذلك الوقت. ونحن الان في حاجة الى من يجمع العرب في وحدة، وأن يحارب التجزئة الموجودة، التجزئة الاقليمية او الحكومات الاقليمية أو ما شئنا من كل هذا. فكان الهم الثاني أو المسؤولية التي تحملها النبي صلى الله عليه وسلم هي القضاء على الفرقة والانقسام، اللذين كانا موجودين في ذلك الوقت، ونحن الان في حاجة الى وحدة تقضي على هذه التجزئة.

الهم الثالث أنه لم تكن هناك سلطة توجّه الحياة كما تكون السلطة الان. هناك أشياء من قبل المولى سبحانه وتعالى، وهذه كانت مهمة النبي صلى الله عليه وسلم، أن يبلغها الناس من غير أن تكون له سلطة أي سلطة في هذا التبرير. وكلنا جيماً حينما نتحدث نقول «وما على الرسول الا البلاغ». والقرآن يقول: «إن عليك إلا البلاغ» ويقول «إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم،

لست عليهم بوكيل، لست عليهم بمسيطر». فلم تكن هناك سلطة وانما كانت هناك حرية عقلية في أن يؤمن الانسان أو أن لا يؤمن «من اهتدى فلنفسه ومن ضل فعليها». فالتوجيهات كانت دائماً الى أن الانسان حر في أن يختار الدين الذي يريده وحسابه سيكون عند الله سبحانه وتعالى، هو الذي سوف يحاسبه على الكفر أو على الايمان. وأي دولة أو أي سلطة غير مسؤولة لان المسؤولية فردية. المسؤولية لا تكون جماعية او اجتماعية الا في المعاملات. انما حينما تكون القضية قضية معتقدات أو عبادات فالمسؤولية فردية ومن أجل هذا لا يكلف الانسان بالاسلام الا اذا كان عاقلا بالغاً رشيداً. وضع الى جانب هذا الشورى، والشورى تأتي بعيداً عن المعتقدات والعبادات أو تأتي بعيداً عن النص. فالهم الثالث هو هم اشعار الانسان المسلم بالحرية واشعار الانسان المسلم بقدرته على اتخاذ القرار او المشاركة في اتخاذ القرار. فهذه الهموم الثلاثة، أعتقد أنه يجب أن نفكر فيها جيداً. التنمية في مواجهة التخلف، الوحدة في مواجهة التجزئة، الديمقراطية في مواجهة التسلط من أي سلطة كانت.

(٨)

الدكتور هشام جعيط

أريد أن أعبر عن كامل ابتهاجي بالجو الذي ساد في هذه الندوة، وهو جو مفعم اسلاماً وشعوراً انتمائياً للأسلام وروحانية ومحبة. وهذا أثلج فؤادي لانني من بلد امتهن الاسلام فيه مرتين. امتهن زمن الاستعمار وامتهن فيما بعد الاستعمار. ووجدت هنا جواً أنعش فؤادي حقيقة. وهذا ما استخلصته أساسا وهو هام جداً. ومن ناحية اخرى أريد أن أقول بعض كلمات حول معنى الصحوة في ذاتها كظاهرة ثقافية دينية حضارية على أوسع مجال. الصحوة الاسلامية في اعتقادي من أكبر مظاهر القرن العشرين، لا على الصعيد العربي ولا حتى على الصعيد الاسلامي فقط، بل على صعيد الانسانية، وأنا أعتبر وأعتقد أكثر فأكثر بأن الانسانية في القرن الواحد والعشرين ستجني كثيراً من معنى الصحوة الاسلامية التي هي ظاهرة عجيبة، خطيرة، حقيقة لها جانب كبير من النور والتنوير. ذلك لان للصحوة الاسلامية رسالة. رسالة عالمية لا بالمعنى الذي أريد به أن نبشر جميع الانسانية بالاسلام، فأنا أعتقد أن للانسانية تنوعها وأن هذا التنوع له مشروعيته ونحن علينا كأنسانيين وكمسلمين ان نحترم هذه التعددية، وهي أيضاً في جوهر الاسلام. انما أعني بالبعد العالمي للصحوة الاسلامية هي أن تبث معاني الروحانية في عالم فقد الروحانية وفقد القلب. وهذا له مغزاه الكبير بعد أن فشلت الحداثة الفشل الذريع في انقاذ الاسلام من الالام وبعد أن برزت شرورها بأكبر معاني البروز وبأبشع مظاهره. ولهذا للصحوة الاسلامية في جميع فصائلها معنى غزير ورسالة جبارة ازاء الانسانية. وهذا ما أخرج به أيضاً من هذه الندوة.

على أن الروح والمطلق، وأعني أن المطلق لا بد أن يحرك كل حضارة لا يمكن أن نقول أن للحضارة، لأية حضارة، مشروعاً بسيطاً مثل مشروع التنمية أو ما يقابل هذا، بل ان كل حضارة لا تستقيم الا على مشروع روحاني قوي، مجتذب من المطلق وبمعنى ما من المطلق. وفي مطلقنا نحن

العرب والمسلمون، المطلق هو الله سبحانه وتعالى، وما نجده في القرآن هو هذا الكتاب الذي لم يوجد مثيله في التعريف بالذات الالهية. لا نجد في أي كتاب مقدس مثل هذا الشحن ومثل هذه العاطفة القوية في التعريف بالذات الالهية وبالوجود الالهي في التاريخ والانسانية.

ولنا قرآن كبير ودين عظيم، لعله أكبر الاديان الانسانية. ولنا أيضاً تاريخ كبير وامبراطورية كبيرة وحضارة كانت في الحضارة ما قبل العصرية، أكبر حضارة في العالم. أخيراً لا يمكن لنا أن ننسى أن لنا هذا الماضي. مستحيل، وهذا ما يفسّر الى حد كبير معنى الصحوة الاسلامية سواء من جانب الرفض من طرف الشباب أو من جانب الزعماء الذين يحاولون الاعتدال والذين يحاولون الايجابيات وخلق ايجابيات نحو المستقبل. فهذا له معناه الغزير. إلا أننا نعيش في حاضر قاسٍ، وهو يحاصرنا والحضارة المادية الاوروبية موجودة، ونحن لسنا بعزلة عنها. وأنا أقول في هذا الصدد أنه اذا كان حقاً أن لكل ثقافة أن تستعد وأن تستمّد على ذاتها القوية العميقة، وإلا وقع منها الانتحار. وفي خصوصنا اذا أعرضنا عن الاسلام فانتحرنا.

من جهة اخرى اذا نسينا العالم الخارجي، واذا نسينا عطاءات العالم الخارجي ومحاصراته وأسلحته فنحن أيضاً قضينا على أنفسنا بالاعدام. واذا قضينا على أنفسنا بالاعدام من جانب الحضارة، قضينا أيضا على أنفسنا بالاعدام من جانب الثقافة. فهناك جدلية بين الثقافة والحضارة وهو أمر جاد وهام الى اقصى درجة.

وأقول في آخر المطاف اذا صح أن الحداثة لها شرورها. فلها أيضاً خيراتها واذا صح أن في العالم الاسلامي نواجه صعوبات كبيرة بسبب المناورات الخارجية أو بسبب العمق التاريخي أو لأسباب متعددة جعلتنا غير قادرين على استيعاب الحداثة، فيمكن أيضاً من هذا الوجه أن أراهن على الهوية، وعلى الهوية الدينية قبل كل شيء، لكن دون أن ننسى أن هذه الحضارة تحاصرنا وأن علينا أيضاً أن نتفهمها على الاقل. ولهذا فأنا أقترح أن يقام بعد هذه الندوة، حوار مع العالم الخارجي، وأن نحاول أن نتفهم العالم الخارجي أيضاً، وبما أني أعترف وأحترم وأحبذ وأحب أن أجد هذه الندوة قد ركزت على البعد الداخلي العميق بينما الندوات في الماضي كثيراً ما كانت مهووسة بالغرب وبمرجعية الغرب.

ومن جهة أخرى نريد أيضاً أن نثبت أنفسنا أمام العالم الخارجي وأن نعرفه وهو يجهلنا والعالم الخارجي امر ضخم لا يجوز أن ننساه. أن نعرفه أيضاً على قيمة ديننا وعلى قيمة حضارتنا وعلى قيمة عطائنا في جميع هذه المواد. ولهذا فاذا كان الحوار الاسلامي اسلامياً في غاية الاهمية واذا كان يجب تعميقه واعطاؤه الاولوية دائماً وأبداً. فلا أقول بمعنى الانفتاح السوقي المعروف، لا، بل أقول لا بد أيضاً أن نعرّف العالم الخارجي على معانينا الداخلية وعلى قيمنا وعلى رموزنا بقوة وثبات، وهذا أمر لازم، ولذا الاعتراف بالعالم الخارجي اذا كان في الماضي نوعاً من الاستلاب والاستجداء بنظر العالم الخارجي. فاليوم من موقع القوة الذي ننطلق منه، ومن موقع هديها الثبات يكون على العكس من ذلك عطاء منا للعالم الخارجي. والعالم الخارجي لا يقتصر فقط على الغرب بل يقتصر أيضاً على الاديان الاخرى والحضارات الاخرى. على البوذية، على الهندية، على الحضارة الصينية على غير ذلك.

لا بد أن نوجد لانفسنا أيضاً موقعاً في هذا العالم المتعدد المنجذب بين جدلية الهوية والجدلية العالمية.

(٩)

الدكتور غسان سلامة

لقد أحسن منظموا هذا الملتقى بدعوة هذا العدد الكبير من أصحاب الصحوة الاسلامية وباعطائهم هذا الوقت الكبير لعرض افكارهم وآرائهم. فنحن الذين خارج هذه الصحوة لاسباب تختلف من مشارك الى آخر، كنا نتشوق بحرارة وصدق للاستماع لما يقوله أصحاب هذه الصحوة من ابناء أمتنا وأوطاننا في الشؤون التي تؤرقنا وتشغلهم والتي لم تعد تخفى على أي منا من تخلف وتشرذم وتسلط وتبعية. فنحن هنا ولان هموم الوطن العربي تملأ اذهاننا، جئنا متسائلين هل في الصحوة الدينية الحاصلة في الراهن من زماننا وسائل لتخفيف عدد وحدة هذه الهموم؟ وسيعود كل منا بجوابه الخاص، وهذه هي الديمقراطية وهذه الاجوبة الخاصة ستتأرجح ولا شك بين اعتبار الصحوة نهاية هذه الهموم، وبين اعتبارها هماً جديداً يضاف لتلك الهموم. وقد يكثر عدد الذين يرون أن الجواب هو في مكان وسطي بين هذين الاستنتاجين الاقصيين.

انني اتبنّى أولاً وجهة عرضت اليوم وانتقدت تحويل الصحوة الى كائن حي. قيل من يومين أن حاكما عربياً حاربها فقتلته، وقيل اليوم تريد كذا وترى كيف. ليست الصحوة كائناً ولا هي حركة موحدة، هي جو ثقافي وهذا ما اكد عليه عن حق د. جعيط بقوله وأنا اقتبس «ان الدين يتجلى كعامل ثقافي قوي وفعّال بالمعنى المتسع لكلمة ثقافة». هذا الجو لذاته لا يقرر ولا يقتل ولا يرى ولا يسمع، وما تحويله الى كيان مستقل، ما هو على الارجح الا نوع من الشطط. غير أنه الى جانب هذا الجو الثقافي فاننا نرى جماعات منظمة ومسيسة. ولقد حاول عدد من المتدخلين ترشيد النقاش لادخال البعد التاريخي والاجتماعي اليه، وتميّز اخواننا من المغرب في هذه المحاولة، لكنها لم تنجح تماماً بصراحة، وكأنه ما زال صعباً وربما كان مستحيلاً الجمع بين الدفع الايماني والقراءة التاريخية في هذه الصحوة، او على الاقل في هذه المرحلة منها.

لكني ما زلت أعتقد أن تلقيح الاطروحات الايدولوجية التي سمعناها، بالمنطق التاريخي كفيل وحده بحمل هذه الاطروحات على مزيد من التحديد لمواقعها السياسية ولبرامجها الاجتماعية، وهذا ما زلنا على نفس العطش لمعرفته، ذلك أنه لا يكفي لاقناع الجمهور أن يتلكأ اصحاب الصحوة عن لحظ ديناميتها الراهنة وعن تقويم هذه الدينامية. لا يكفي أن تردد هنا وفي أماكن أخرى وفي الكتب تلك الاقتباسات من الكتاب الكريم والحديث وأقوال الفقهاء، فان أي دارس لتاريخ بلادنا لا بد له أن يلحظ الانفصال الواقعي في الحضارة الاسلامية بين الدين والدولة.. وبين السلطة التاريخية والطوبى ألماورائية. وهذا ما ذكرنا به كثيرون، ومنهم من الحاضرين بيننا اليوم الاساتذة الجابري و اومليل ورضوان السيد. وان كان هذا الانفصال بين ما حصل تاريخياً وبين ما كان الفقهاء يرجون حدوثه. ان كان هذا الانفصال عميقاً بهذه الصورة، فكيف يمكن لنا في زماننا هذا أن نجزم بأن هذا

الانفصال العميق سيتوقف ليحل مكانه تلاؤم تام بين اليوتوبيا والممارسة. فيكتفي من هم من غير أبناء الصحوة بالنصوص العتيقة على خطورتها. كضمانة وكفالة على مسلك أبناء الصحوة وامراءها.

قيل هنا أن اسلام الصحوة جمع بين السلفية والتجديد وموازنة بين الثوابت والمتغيرات، واعتدال بين التمييع والتجميد. هذا الجمع، هذه الموازنة، هذا الاعتدال، أو ليست هذه مكونات أي دعوة سياسية في مرحلتنا هذه؟ وقيل أيضاً ان الصحوة ترفض النظرات السطحية والقطرية والانية والتلفيقية والتبريرية للواقع القائم. ولكن من منا لا يرفض هو أيضاً السطحية او التلفيقية أو القطرية او التبريرية؟ يحملني هذا السؤال على مطالبة أصحاب الصحوة بمزيد من الوضوح في التمايز الذي يقولون به، فليس بينا من يرفض الاعتدال والموازنة او يتبنى هذه النظرات الخاطئة..

واسمحوا لي هنا بقدر من الصراحة. لقد تردد مراراً في هذا اللقاء وفي لقاءات أخرى أن لا تعارض ولا تناقض بين العروبة والاسلام. فتلك من هذا وهذا من تلك. ليتنا نحافظ على قدر من المنهجية فنحدد من على أي مستوى نجزم بهذا التماهي وبذلك التوحد. لا ريب أن تمازجا كبيراً بين الدين الاسلامي والفكرة العربية قد حصل تاريخياً وما زال قائماً حتى اليوم، وانما ذلك على المستوى الثقافي والحضاري. أما على المستوى السياسي، فالامور مختلفة بعض الشيء والقول بالتماهي ليس صحيحاً بالضرورة. فالعروبيون يقولون بالامة العربية وبتمايزها وبحقيقة وجود وطن عربي واحد ينبغي توحيده، و أصحاب الصحوة ليس لهم التقويم نفسه للاوطان وللامم. ويؤكد عدد من أصحاب الصحوة أنها اكثر حرصاً على الاستقلال السياسي وعلى محاربة القوى الدخيلة، والواقع أن هذا ليس أيضاً بالامر الاكيد. فلقد حصل مراراً في تاريخنا المعاصر أن نشأت تيارات وروابط واحلاف باسم الاسلام لا يمكن اعتبارها قدوة يحتذى بها في الدفاع عن الاستقلال ولا في مقارعة القوى الدخيلة. وبينما نرى في الاربعينات دعوة صريحة واضحة للتطوع دفاعا عن مصر، لا بد لنا من لحظ أن الخيارات السياسية التي اعتمدها الاسلاميون في المراحل التالية لهذه الدعوة لا تثير دائماً الاعجاب، وهي على الاقل غير جديرة بأن تخلق عقدة عند ما يسمون بالقوميين. وفي واقعنا الراهن فان عددا من الممارسات السياسية التي أقدم عليها نظام قام على الاسلام الى الشرق من بلادنا العربية، وفي غير مكان من الارض العربية يثير التساؤل على الاقل والخيبة اجمالاً. فمن أعطى أرباب هذا النظام الحق بفرض نظام سياسي على بلد يجاورهم، وكيف يمكن تبرير ممارساتهم المؤرقة على أرض لبنان؟ أو تلك الصفقات التي أقدموا عليها مع من يعتبرونه شيطانا أكبر.

إننا كنا نتوقع من أصحاب الصحوة أن يطمئنونا بعض الشيء حول هذه الهموم العربية، باشراكنا في تقييمهم لهذه السياسات، لكن اكتفوا بفرض ما يعتقدونه اساس الصحوة، وليتهم أشركونا في القابل من لقاءاتنا في تقويمهم لهذه الانظمة ولتلك السياسات. عدالة أم مساواة مع غير المسلمين. هنا أيضاً لا يمكن لنا الاعتماد على النصوص فحسب، ان حرمان غير المسلمين من العمل السياسي على أي مستوى تصعب مواءمته برأيي إما مع الثقافة السياسية العربية الراهنة او مع مواثيق حقوق الانسان. إن غير المسلمين من العرب يعتبرون الحكومات العربية حكوماتهم ويأملون ألا يحدثهم أحد بعد الان عن الحكومات الغربية، وكأنها تمثلهم، وكأن بعض أصحاب الدعوة يدفعون غير المسلمين للتماهي مع الغريب ومع الغرب، وهذا ما يأنفون في الاجمال عن مجرد تصوره.

من هنا وعلى الرغم من غنى مداولاتنا في موضوع المواطنية، فان المسألة ما زالت تحتاج لتفكير وتداول، وهذا ما آمل أن يفكر به المجمع والمنتدى في لقاء آخر. ذلك أن المواطنية أمر لا يهم غير المسلمين دون غيرهم فمفاهيم الوطن والوطنية والمواطنة أمور تهمنا جميعاً بنفس القدر، ولو كان المسيحيون منا يبدون اكثر الحاحا على طرحها. ولقد لاحظنا تنويعات عديدة بين أصحاب الصحوة انفسهم، في مقاربتهم لمفهوم الوطن وفي تقييمهم له. وبيننا على الارجح كثيرون يعتقدون أن المساس بالفكرة الوطنية يحمل مزيداً من الانهيار في أوضاعنا. وليت ندوة اخرى تخصص، فنقول نحن مدى تعلقنا بالفكرة الوطنية، ويقول لنا أصحاب الصحوة موقع الوطن في دعوتهم، مجال آخر يبدو لي بحاجة لحوار اكثر عمقاً، يتعلق بالمضمون الاجتماعي لهذه الصحوة وبهوية المنخرطين فيها. لقد حاول أصحاب الصحوة أن يصوروها وكأنها استفاقة تكررت مراراً في التاريخ الاسلامي. قد يكون الامر كذلك لكن الدراسات الاجتماعية المتزايدة عن أصحاب الصحوة تثير تكراراً الى أن جماهيرها هي ذاتها التي كانت في السابق تسعى بمفردات أخرى للاهداف العربية نفسها. في دراسة عن طرابلس لبنان مثلا، تبين أن الجماعات نفسها التي كانت ناصرية في الستينات ومتماهية مع المنظمات الفلسطينية في السبعينات، هي نفسها التي دعت في السنوات الاخيرة للاسلام. لقد تغيرت المفردات، ولكن الهموم بقيت نفسها، والقيادات نفسها، وأكاد أقول الفشل نفسه. أسوق هذا المثال للتأكيد على أننا لا نملك برأيي المتواضع لا من خلال الدين ولا من خلال غيره مفاتيح سحرية للمعضلات الخطيرة التي أوصلنا اليها تاريخ لم تكن لدينا المقدرة على المساهمة الفعلية في صنعه. وقد يكون من الافضل مستقبلاً وبعدما استمعنا الى مقولات الصحوة على لسان بعض أبرز قادتها أن نعود الى الهموم العربية واحداً بعد الاخر، فنتداول مع مواطنينا العائدين للدين مدى استشعارهم واستشعارنا بها وحلولنا وحلولهم لها، وقد يكون أروع ما في هذه الندوة هو مدى تمتعنا واستفادتنا بالاستماع لمقولات صحوة ما زال عدد منا يشك في مجرد وجودها.

(١٠)

الدكتور حسن الترابي

هذا تقويم قصير للندوة فقد أخذت حظي من مادتها، وان كنت أرى مناسباً أن نخرج منها بحصيلة. والندوة كانت واسعة جداً، كان فيها حوار كثيف وكان فيها شيء تجاوز الحوار الى المجابهة والمناظرة والمرافعة. وكانت فيها سماحة وكانت فيها سماحة أكثر. ولكن الحوار اتسع جداً، حوار أحياناً بين الملل اسلامي ومسيحي يبحث عن قاسم مشترك، وحوار انتماء اجتماعي قومي واممي، وحوار انتماء محلي وطني وعالمي يبحث عن الوحدة. ثم حوار تاريخي بين الشيخ التراثي وبين الدكتور الاوروبي، أو بين الاصالة والمعاصرة يبحث عن وحدة للمعرفة. وحوار كذلك لغوي حول المصطلحات التي يعتريها التطور فيرتبك أو تدخل عليها الترجمة أحياناً فترتبك، أو تتسع الحياة فتضطر الى استعمال اللغة بوجه، أو الى الاخذ من الرصيد الموسوعي الذي كان مهجوراً. وحوار كذلك مذهبي حول الاسلام ذاته بين اطروحات في معنى الدين مثلاً، شاملاً أو غير شامل. وفي غايات الدين. هل هي في واقع الامر توجه بالواقع نحو المطلق أم هي محض تنمية ومصالح دنيوية، وحوار

مذهبي حول الصحوة ذاتها، ادانة لها أحياناً، النقد لها أحياناً، تحليل لها أحياناً، تقويم لها أحياناً، حوار بين مدارسها، شك في وجودها ذاته، ثم تجاوز لهذا الشك، وحوار منهجي حول ما خير المناهج في تناول المباحث، مثالية أم واقعية أم موحدة، كأننا نبحث أيضاً أصول علم أو أصول فقه جديدة لمنهج البحث ومنهج النقاش أحيانا. في واقع الامر أننا اتسعنا جدا بالحوار، والعموم له جدوى، طبعاً نحن نتجاور بين العموم والخصوص كثيراً وله جدوى لانه باتساع المدى يمكن أن نحصل على ما لا نحصل. ولكن أما كان من الاوفق أولا يكون من الاوفق ولو مستقبلاً أيضاً لئلا نضيع الخصوص أيضاً ولنعدل بين العموم والخصوص. أن نصوب النظر الى قضية معينة مع حوار فقط عربي اسلامي أو حوار غربي اسلامي، أو دولي اسلامي. الحوار في قضية من القضايا مسيحي اسلامي، حول هم واحد من هموم الوطن العربي. أحسب أنه يجدر أيضا أن لا نفوت جدوى الخصوص بعد أن ذقنا طعم العموم وجدواه في هذه الندوة. وحتى نتجنب وكأننا نلتقي لاول مرة المنهج، اللغة، المصطلح، المذاهب.

هذا هو تقويمي في واقع الامر لهذه الندوة. وأنا اؤمن بالمعادلة التوحيدية بين العموم والخصوص. أقول يجدينا شيء من الخصوص بعد هذا العموم.

(١١)

الدكتور حسن صعب

عنوان هذه الندوة «الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي» أود وأرجو أن تغفروا لي أن أحذر من كلمة صحوة لا لاني أفضل عليها كلمة غفوة، أو لاني أعتقد أن المسلمين في غفوة. ولكن لاني اريدكم أن تراجعوا معي بهذه الدقائق متى ظهرت كلمة صحوة في قاموسنا الاسلامي والعربي. ظهرت كلمة صحوة بعد أن قامت الثورة في ايران. وأول ما استعملت هذه الصحوة حسب تتبعي من الناحية اللفظية في الاعلام الغربي لا في الاعلام العربي ولا في الاعلام الاسلامي. والقصد منها بيِّن جداً، وهو صرف النظر عن الثورة العربية وعن الحركة العربية لما يجري في ايران، على اعتبار ان الخطر الاكبر على اسرائيل هو من القومية العربية، ومن الاسلام بصورة عامة، لكن الخطر المباشر هو من القومية العربية. ومن هنا أن من يتتبع منا الكتابات الغربية يجد ان كلمة الصحوة اقترنت بظهور مقالات في الصحف الغربية. أهم الصحف تحكي عناوين مثل نهاية القومية العربية، نهاية الوحدة العربية. فاذن هنا لا أحذر من كلمة صحوة لاني أعتبر أن المسلمين في غفوة، الى حد ما انهم في غفوة. وخصوصاً عن جوهر الامور. ولكن أولا تحذيراً من هذا التضليل الاعلامي الاسرائيلي الغربي الذي جاءت فضيحة ايران جيت مع الاسف الشديد تزكية لهم. لاننا أول ما هللنا للثورة الاسلامية في ايران كان حينما حوّلت سفارة اسرائيل الى مقر لمنظمة تحرير فلسطين. أين نحن من هذا الان. ثم هنالك افتراء على التاريخ حينما تقول صحوة اسلامية كأن المراد بذلك أيضاً أن الاسلام كان غافلاً ونائماً وصحا حينما اسقطت ايران الشاه. أين ثورة عبد القادر الجزائري؟ أين ثورة عبد الكريم الخطابي، أين ثورة عرابي، أين الثورة الوهابية، أين الثورة العربية الكبرى، أين حركة عبد الناصر

التي غيرت وجه التاريخ في أسيا وافريقيا؟ كل هذا يراد تغطيته الان بما يسمى بالصحوة الاسلامية في ايران التي لا أحتاج للتوسع فيما سوف نرى من مفاجآتها، هنا وهناك سواء في لبنان أو في غير لبنان. المصطلحات التراثية لم أر فيها يوماً من الايام كلمة صحوة. الامام الغزالي استعمل احياء، الرسول صلى الله عليه وسلم ننسب اليه الحديث «ان الله يبعث في أمتي فوق كل مئة عام من يجدد فيها أمر دينها». اذن تجديد، ثم في العصر الحديث الكلمة السائدة كانت الاصلاح. ثم اخذت تغلب كلمة ثورة وفجأة منذ أن تحرك اخواننا في ايران لم نعد نسمع الا بالصحوة. فأرجو الانتباه لان هنالك علاقة جدلية تاريخية، ليست مسألة ألفاظ فقط بين المصطلحات وبين الواقع كما يريده غيرنا وكما نريده.

أنا كيف أتصور الاسلام؟ أتصور الاسلام ثورة دائمة، وثورة دائمة لتغيير نفس الانسان، ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. ولتطوير الانسان من كائن ما دون انسان لكائن انسان. أي من كائن غريزي الى كائن عقلاني روحي. ومعيار حكمي على أي ثورة أو حركة اسلامية هو في مدى نجاحها في احداث هذا التطوير لنفس الانسان الذي يعلمنا الله جل وعلا أن احوالنا لا تتغير الا بمثل هذا التغير النفسي وهذا ما يعرفه الان ويعرف به العلماء بعلم النفس في العمق. واذا كان لي من توصية بالنسبة لهذه الندوة فهي أن نزيد اهتمامنا بعلم النفس الاسلامي. كما يمكن أن نتعلمه من القرآن ومن التجربة الاسلامية كلها. أخيراً، واغفروا لي يا اخوان اذا كنت حريصاً جداً على التنبيه لهذه الناحية. اسطورة أن الحضارة العصرية حضارة مادية وأننا نحن أهل الروح، وبما أننا نحن أهل الروح فسننقذ العالم بالروح، يا أخوان هذا الوصف للحضارة الغربية أو العصرية خاطيء يوجد في الغرب أيضاً أهل صحوة الان. أهل الصحوة المسيحية في امريكا التي تسمى بالاكثرية الخلقية، وهي التي تتحكم بريجان وتوجهه وهي أقوى حليف لاسرائيل، ليس هذا هو المهم. المهم أن ما يميز الحضارة العصرية التي تتحول الان الى حضارة كونية عند سائر الحضارات هو منهجيتها التجريبية العلمية. التي أدت الان لتحويل هذا الكون لما يسمى حاضرة كونية واحدة. أريد أن أقول أن هذا الذي تحققه الحضارة العصرية من وحدانية للانسانية بفضل العلم والتكنولوجيا، بشر الاسلام به منذ القرن السابع، حينما كانت المواصلات، ما تزال مواصلات الحصان والجمل.

ما هو التحدي ما هو الاسهام الاسلامي الخلاق، هو أن هذا التطور الحضري الانساني يتمكن برسالته الروحية السامية لتحويله من تقدم لافناء الانسان ولاستغلال الانسان للانسان الاخر الى تحضر لاحياء الانسان ولاغنائه ولتعاونه مع الانسان الاخر بل ولاخائه معه.

(١٢)

الدكتور سعد الدين ابراهيم

سيادة الرئيس، أيها الاخوة لا أود أن أطيل عليكم، سمو الامير الحسن، رئيس المنتدى راعي هذه الندوة كان يود أن يختتم هذه الندوة بنفسه، وأن يعطي أيضاً تقييمه لمداولات الايام الثلاثة الاخيرة. لقد ترك عدداً من الملاحظات المكتوبة. ولن أثقل عليكم بقراءتها، لانه لحسن الحظ،

معظم الملاحظات المنهجية والموضوعية والاستشرافية التي دونها سمو الامير،من استطلاعي لها قد وردت في عدد من المداخلات، وخاصة في مداخلة د. حسن الترابي، وفي مداخلة د. عبد السلام العبادي، ود. هشام جعيط، ربما الشيء الذي أريد أن أركز عليه من هذه الملاحظات هو ما العمل؟ ماذا نفعل بعد ذلك؟ من الملاحظات المدونة يقترح سمو الامير أن نستكمل هذا الحوار ونبلوره حتى نوسع الارضية المشتركة التي رأى هو فيها التكوّن ربما بأكثر مما كان يتوقع. لا بد من أن نوسع من هذا الحد الادنى من هذه الارضية المشتركة التي يمكن أن تلتزم بها أدبياً كل التيارات الفكرية والسياسية في الوطن العربي والاسلامي.

يهتم سمو الامير ايضاً في ملاحظاته بأن تكون المحاولة هذه المرة استكمالا لارساء تقاليد للحوار المتحضر وممارسة الديمقراطية الحقيقية بين أنفسنا كطلائع وضمائر لهذه الامة العربية الاسلامية. اقترح سمو الامير موضوعات للقاءات مصغرة، يجرى الاعداد لها اعداداً جيداً واقترح عدد من الموضوعات، منها على سبيل المثال، موضوع «الصحوة الاسلامية ومناهج التفكير العلمي العقلاني الحديث»، التي جرى الحديث عنها ولكن ما زال هناك حاجة لمزيد من الحديث حولها. اقترح أيضاً ورشة عمل للاسس العامة التي ينبغي أن يتوجه اليها فكر فقه اسلامي جديد أو اجتهاد ديني، ومضمون هذا الاجتهاد فيما يتصل بمشكلات الحاضر وتحديات المستقبل. يقترح ثالثاً ان تكون هناك ورشة عمل او ندوة مصغرة لموقف الصحوة الاسلامية من مشروعات الهيمنة الاجنبية وخاصة لتفتيت المنطقة على أسس مذهبية وطائفية. يقترح رابعاً أن يكون هناك لقاء حول الصحوة الاسلامية ومشروعات توحيد المنطقة العربية. الاقتراح الخامس هو موقف الصحوة الاسلامية من التنمية المستقلة ودور المؤسسات الاقتصادية الاسلامية في انجاز هذه التنميات المستقلة وخاصة في الوطن العربي. أخيراً يقترح ورشة عمل لدراسة ميثاق الجبهة الاسلامية السودانية وغيره من المواثيق بشأن موضوع المواطنة والمساواة والوحدة الوطنية وعلاقةذلك بالوحدة القومية.

من الناحية التنظيمية يترك سمو الامير الباب مفتوحاً ولكنه حريص لانطباعه الايجابي عن هذا اللقاء ان معظم المشاركين هنا وغيرهم ممن يقترحونه من أسماء يمكن أن يساهموا حسب تخصصاتهم في ورش العمل المقترحة أو في ورش عمل أخرى قد يقترحونها. كما تعلمون نظم هذه الندوة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية ورئيسه معالي الدكتور ناصر الدين الاسد وزير التعليم العالي، وقد بدأنا في الاعداد لهذه الندوة منذ اكثر من ستة شهور، وأرسلت التكليفات بكتابة الابحاث والاوراق منذ ستة شهور. بعض الاخوة اعتذروا في اللحظات الاخيرة، منذ أسبوع أو أسبوعين، ومن ثم جرى تكليف بعض الاخوة بعمل هذه البحوث في وقت متأخر وربما هذا هو أحد الاسباب في أن البحوث لم تصلكم مبكرة، ولكن حتى من طلبنا منهم البحوث منذ ستة شهور بعضهم لم يقدمها الا في اليوم الاخير للندوة. نعتذر عن أي تقصير فيما يتعلق بالتنظيم وأود أن أعطي الكلمة لاستاذنا معالي الدكتور ناصر الدين الاسد ليختتم أعمال هذه الندوة نيابة عن سمو الامير.

(١٣)

الدكتور ناصر الدين الاسد

بسم الله الرحمن الرحيم، بدأنا هذه الندوة منذ ثلاثة أيام ونختمها الان بحمده تعالى الذي وفق وأعان والذي شرح صدورنا جميعاً ووسع أمامنا طرق التفكير والتعبير، فأتيحت الفرصة فيما يبدو كاملة او شبه كاملة لجميع الافكار المختلفة ليعبر أصحابها عنها. فقد استمعنا الى تعبير كاف عن آراء أصحاب الاتجاه الاسلامي وعن آراء أصحاب الاتجاه القومي، وعن آراء اخواننا المسيحين الذين شاركوا في هذا الاجتماع. ولست هنا في مجال التقويم ولا في مجال التحليل، ولكن هذا الثوب الجميل الناصع لا يمكن أن يقلل من شأنه نقطة أو نقطتان لم ترقيا الى مرحلة تلويثه اطلاقاً. هذه الطرق والدروب التي انفتحت أمامنا واتسعت صاحبها بكل أسف ضيق في الوقت وهذا نقد ذاتي لأخي د. سعد الدين ابراهيم ولنفسي. وتمثل ضيق الوقت في مرحلتين: المرحلة الاولى بعض الذين كلفوا أن يكتبوا بحوثاً أو دراسات لم يمهلوا الامهال الكافي من أجل أن يعدوها كما يحبون لانفسهم ولنا. ومن أجل هذا نرجو أن يعيدوا النظر فيها في مزيد من الوقت من اجل أن تجمع في كتاب هذه الندوة. أما المرحلة الثانية من ضيق الوقت فهو هذه الايام الثلاثة التي خصصت لهذه الندوة ونأمل أن نستفيد من هذين الامرين معاً، وأن تكون مدة انعقاد الندوات القادمة أطول، ومدة اخبار الباحثين انشاء الله أبرح مما كانت. فهذا الموضوع كبير متشعب ومهم أيضاً، ووضح تماماً من المناقشات مدى الاهتمام، اهتمام كل فرد في أن يدلي بدلوه فيه. اذا ظهر منا جميعاً من المنتدى ومن المجمع أي تقصير فنحن واثقون بأنكم بكرمكم وبمودتكم ستقابلون هذا التقصير بالصفح.

باسم صاحب السمو الملكي الامير الحسن بن طلال ولي العهد المعظم وباسم منتدى الفكر العربي وأمينه العام الاخ د. سعد الدين ابراهيم وباسم المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية مؤسسة آل البيت الذي أتشرف برئاسته أتوجه اليكم جميعاً بالشكر والتقدير وبالاعراب عن مشاعر الاعتزاز باسهاماتكم واضافاتكم، ونعتذر اليكم لما كلفناكم من مشاق وأخشى أن أقول إن لحظات الوداع قاسية، وددت ان أقنع نفسي أنني الان لا أودعكم وانما ادعوكم الى لقاء قريب ان شاء الله سننظمه ونختار موضوعه معاً. والسلام عليكم.

الصحوة الاسلامية المعاصرة
(ورقة خلفية)

الصحوة الاسلامية المعاصرة

الدكتور سعد الدين ابراهيم

ـ ١ ـ

يعود الاهتمام العالمي الواسع النطاق في الوقت الحاضر بالصحوة الاسلامية في جانب اساسي منه الى مسيرة الاحداث الدرامية العاصفة التي شهدها الشرق الاوسط منذ السبعينات. فقد شهدت المنطقة خلال تلك السنوات حدث الثورة الايرانية، ثم سلسلة الصدامات الدامية بين نظام الرئيس السادات في مصر والجماعات الاسلامية المتطرفة والتي انتهت باغتياله في ٦ اكتوبر ١٩٨١، اضافة الى عشرات الهجمات الانتحارية على المنشآت والاهداف الامريكية والاسرائيلية في لبنان. وقد لفتت هذه الاحدث انتباه الغرب بقوة واثارت لديه حالة من الخوف في مواجهة الصحوة الاسلامية.

ورغم هذا، فليست هذه الاحداث سوى تعبير فقط عن ظاهرة اكثر تعقيدا تجتاح العالم الاسلامي بأسره من المغرب وحتى اندونيسيا. فظاهرة الصحوة الاسلامية هي في التحليل الاخير تعبير عن قضايا متعددة مثارة بالحاح في العالم الاسلامي من قبيل الهوية الوطنية، والقومية، والتحديث والظلم الاجتماعي والاقتصادي، والهيمنة الاجنبية، والاصالة الثقافية، والمشاركة السياسية. وعلى الرغم من وجود اوجه تشابه عديدة بين حركات الاحياء الاسلامية من زاوية شعاراتها ورموزها ومطالبها، الا ان هناك خلافات عديدة ايضا بين هذه الحركات من بلد اسلامي الى آخر، واحيانا في داخل البلد الواحد.

ولهذا، ليس من الدقة او الحكمة المبالغة في التبسيط او التعميم عند مناقشة ظاهرة الصحوة الاسلامية. وعندما يتعلق الامر بحوار بين ثقافات او اديان، يصبح من الخطأ الفادح جمع ظواهر متميزة ومختلفة في سلة واحدة.

وليس بمقدور هذه الدراسة الخلفية ان تناقش كل التعقيدات التي تتضمنها ظاهرة الصحوة الاسلامية المعاصرة. ولهذا، سوف تكتفي بتوضيح بعض المفاهيم الاساسية المرتبطة بالصحوة الاسلامية، والتي عادة ما يتم الخلط بينها او اساءة فهمها، مثل مفاهيم الاصولية الاسلامية، والتطرف، والتعصب. وسوف نعرض ايضا لتجربة بعض الجماعات الاسلامية المتطرفة في مصر كدراسة حالة. وما يقال عن الجماعات الاسلامية في مصر، يمكن ان يقال ايضا الى حد كبير عن مثيلاتها في الجزائر وتونس وسوريا والضفة الغربية المحتلة. غير ان الوضع في لبنان والعراق مختلف

قليلا بسبب تعقد المسألة الطائفية. ورغم تميز الدول الاسلامية غير العربية في بعض الجوانب الاساسية، الا اننا سنشير اليها عندما توجد اوجه تشابه بنائية او سلوكية مع الاقطار العربية تستحق الاشارة. وفي هذا الاطار سنحاول تفسير الموجة الحالية لحركات العنف الاسلامي من منظور اجتماعي-سياسي لا من منظور استشراقي.

— ٢ —

تعني «الاصولية الاسلامية» ببساطة شديدة الايمان بمباديء وتعاليم الاسلام كما يتضمنها القرآن الكريم، وكما تعبر عنها السنة المحمدية. بعبارة اخرى، تعد الاصولية الاسلامية بمثابة عودة الى الاصول النقية للاسلام وتخليصها من الشوائب والبدع التي علقت بها في الفكر والممارسة.(١)

ويؤمن الاصوليون بان هذه العودة النقية للاسلام سوف تخلصهم وتخلص مجتمعهم والعالم بأسره من كل امراض العصر الحاضر مثل الانحاط، والفساد، والضعف، والفقر والاذلال. أي ان هذه العودة تعد بالنسبة لهم بمثابة الخلاص الشامل. فمن شأن الاسلام ان يمكن المؤمن من اقامة نظام اجتماعي مثالي على الارض، نظام يتسم بالفضيلة، والعدل، والانسانية، والرحمة، والحرية، والمنعة، والازدهار. وهو لهذا يعد بالنسبة للاصوليين نظام اكثر سموا من الشيوعية والرأسمالية على حد سواء، انطلاقا من موازنته بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، وبين المادي والروحي، وبين متطلبات الحياة الدنيا والحياة الاخرة على نحو ما يشير اليه القول الاسلامي المأثور (اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا، واعمل لاخرتك كأنك تموت غدا». وبالاضافة الى هذا، فمن شأن العودة لاصول الاسلام النقية والتمسك باهداب القرآن والسنة ان يضمن للمؤمن دخول الجنة حين يبعث الناس في يوم الحشر والحساب.

وفيما يتعلق بالحياة في هذا العالم، يؤمن الاصوليون بأن الاسلام، على عكس الديانات الاخرى، يتضمن مباديء شاملة لتنظيم كل شئون الحياة، بدءا من حياة الفرد الشخصية وحتى الشئون الدولية. اضافة الى ما يتضمنه الاسلام من قوانين الضبط للسلوك الانساني في بعض الجوانب الاساسية، والمتمثلة في الحدود اساسا.

وهذا الاعتقاد بمثالية الاسلام ليس مبنيا فقط على التدين العميق للاصوليين، وانما ايضا على قراءتهم للتاريخ البعيد والحديث لامتهم الاسلامية. فبالنسبة لهم، يعد القرن الاول للاسلام بمثابة العصر الذهبي-حيث قاد وادار الرسول (صلعم) والخلفاء الراشدون المجتمع وفقا لمباديء القرآن والسنة، وحيث نجح المسلمون خلال ذلك العصر ليس فقط في اقامة «مجتمع مثالي»، وانما كانوا ايضا سادة العالم. فقد حملت دار الاسلام مشعل الحضارة في العالم بأسره. وتنطلق قراءة الاصوليين للتاريخ الحديث من ان دار الاسلام قد تخلفت واصبحت عرضة للاختراق والهيمنة الغربية لان المسلمين تخلوا عن دينهم واصوله النقية، ومن ثم فان طريق خلاصهم يتمثل في العودة لاصول هذا الدين.

ويمكن القول ان التيار الاساسي في الفكر الاصولي يتبنى منهجا للاسلام يبعده تمام البعد عن «التطرف» وبناء على ما طرحه جمال الدين الافغاني ومحمد عبده في اواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تفخر الاصولية بأنها مثال خالص «للاعتدال». فالامة الاسلامية امة وسطا بين جميع الامم.

ويتوافق الاسلام الاصولي مع «الطبيعة البشرية». فهو يقر بغرائزها ونزواتها، الا انه يسعى لتنقيتها والسمو بها وتهذيبها. وعلى الصعيد السياسي، يؤكد الاسلام الاصولي على اهمية المشاركة السياسية من خلال نظام الشورى، الذي يعطي للشعب حق اختيار حكامه، واعطاء المشورة لهم ومراقبة التزامهم بأسس الشريعة. وبهذا المعنى يتوافق الاسلام مع روح الديمقراطية الغربية، وان كان لا يلتزم بكل اشكالها واساليبها. ولا رهبانية في الاسلام، فالعلماء هم قوم متفقهون في امور الدين، الا انهم لا يشكلون جماعة ثيوقراطية حاكمة، كما كان حال الاكليروس المسيحي في العصور الوسطى (٢). وفي حين ان الحكام يمكن ان يقوموا ببعض الوظائف الدينية مثل امامة المصلين، ويحكمون وفقا لما انزله الله في القرآن، الا انهم ليسوا انفسهم مقدسين ولا يملكون أي حقوق مقدسة. وعلى الصعيد الاقتصادي، ينظر الاسلام الاصولي للعمل باعتباره المصدر الشرعي الوحيد للحصول على الثروة ولتراكمها، ويعترف بالملكية الخاصة ويحميها في كل المجالات ما عدا تلك التي تؤثر مباشرة على المجتمع ككل، مثل احتكار مصادر الماء والطاقة وغيرها من المرافق العامة. ويحرم الاسلام الربا، كما يحرم انتاج وتجارة واستهلاك السلع الممنوعة شرعا مثل الخمور والمخدرات. وعلى الصعيد الاجتماعي، يعتبر الاسلام الاصولي ان الاسرة هي اساس المجتمع، ويقر للمرأة بحقوق مساوية لحقوق الرجل، وان كانت مختلفة عنها. ويقبل بالتعددية الدينية، مع ترتيب حقوق والتزامات مختلفة للمسلمين ولاهل الكتاب (المسيحيين واليهود). وفي حين يعترف الاسلام الاصولي بوجود الطبقات، الا انه يمقت التفاوتات الطبقية الشاسعة، ويرسي عدة معايير لمراقبة الثروات الطائلة. ويؤكد الاسلام الاصولي على اهمية توفير الحاجات الاساسية للفقراء والضعفاء والايتام والكهول. واخيرا فان معظم الاسلام الاصولي يعلي من قيمة العقل الانساني، ويحث على طلب العلم والمعرفة باستمرار، طالما ان مثل هذه النشاطات لا تلقى أي ظل من الشك على وجود الله أو الشرك به. وهكذا، لا توجد خصومة بين الاصوليين العاصرين وبين العلم والتكنولوجيا. وكما سنرى في مكان لاحق فان العديدين منهم طلبة وممارسون للعلم والتكنولوجيا.

وعلى ضوء ما سبق، لا يمكن الزعم بأي حال بان الاسلام الاصولي يمثل ايديولوجية متعصبة. والحقيقة ان السواد الاعظم من الاصوليين في الوقت الحاضر معتدلون تماما قولا وفعلا. وبالرغم من حماسهم المتأجج في الدعوة لرؤاهم، الا انهم لا يلجأون للعنف بصفة عامة. ويتمثل الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة فيمن يمكن ان نطلق عليهم «الجماعات المتطرفة». وهكذا، فانه على امتداد قرن كامل هو عمر الدعوة الاصولية الاسلامية الحديثة، كان اهتمامها الاساسي منصبا على التوعية الدينية وتأكيد الالتزام بقيم الاسلام وتعاليمه الشرعية والاخلاقية، وممارسة ضغوط سلمية على الحكام لدفعهم لاعلاء كلمة الاسلام. كان هذا هو الحال لدى رواد الدعوة الاصولية الاوائل مثل الافغاني ومحمد

عبده، كما كان هو الحال ايضا لدى دعاتها في منتصف القرن الحالي مثل حسن البنا وسيد قطب في مصر وابو الاعلى المودودي في باكستان. ولم تكن دعوات الاصوليين لاستخدام القوة موجهة الا الى الاحتلال الاجنبي او الصهيونية. وحتى في هذه الحالات، لم يكن الاصوليون سوى جزء من تيار عام في اوطانهم يضم كافة القوى الوطنية القومية.

ورغم ما سبق، تنبغي الاشارة الى ما يميز الاصولية الاسلامية من بذور القطيعة العقائدية. فالانطلاق من الايمان بأن الاسلام يمثل «الايديولوجية الوحيدة الشاملة الصحيحة الصالحة لكل زمان ومكان» ينطوي صراحة او ضمنا على ادانة كل الايديولوجيات الوضعية الاخرى بلا استثناء، وعلى وصفها جميعا بالزيف، وان يدينوا أو يرفضوا كل الاحزاب السياسية الاخرى وان يعتبروها مشبوهة. ولهذا، ظلت الحركات الاصولية في معظم البلاد الاسلامية لفترة طويلة ترفض أي شكل من اشكال التعاون مع الحركات العلمانية الاخرى، وترفض المشاركة في اللعبة الديمقراطية، في المرات القليلة التي مورست فيها هذه اللعبة

ـ ٣ ـ

على الرغم من استقطاب الاصولية لعشرات الملايين من المسلمين في انحاء العالم الاسلامي، الا ان قطاعا محدودا من المؤمنين هم الذين يناضلون سياسيا من اجل عقيدتهم، ويستخدمون العنف من اجل اقامة النظام الاسلامي واستعادة «الفردوس المفقود». وهؤلاء هم المتطرفون المسلمون الذين يسعون قولا وفعلا لتطبيق رؤيتهم الاصولية. وهم قد يلجأون في غمار مسعاهم هذا الى العنف سواء بشكل دفاعي أو هجومي.

ولدى الجماعات المتطرفة مبررات ايديولوجية وعملية عديدة لاستخدام العنف. فعلى الصعيد الايديولوجي، لاستخدام العنف سند ديني قوي من آيات القرآن الكريم والحديث الشريف، من ذلك مثلا قول الرسول (صلعم): «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه...وذلك اضعف الايمان». ومن ذلك ايضا ما نص عليه القرآن الكريم: «ومن لم يحكم بما انزل الله، فأولئك هم الكافرون».

وهكذا، فالرسالة واضحة في نظر الجماعات المتطرفة. فالمؤمن لا يريد ان يتحدى امرا للرسول (صلعم)، كما لا يريد ان يكون في عداد الكافرين. بعبارة اخرى، فان القتال من اجل تطبيق شريعة الاسلام هو بالنسبة للمتطرف المسلم بمثابة فريضة والتزام. هو اذن جهاد في سبيل الاسلام، والموت في سبيله ظفر بالشهادة.

وبالاضافة الى هذا، فان استخدام الرسول (صلعم) نفسه للعنف، هو بالنسبة للمتطرف المسلم نموذج لا بد ان يحاكى. فعندما استعصى على الرسول (صلعم) اقناع قريش بقبول الاسلام وتأمين المسلمين على ارواحهم ومصالحهم، اشتبك من مهجره في المدينة مع كفار مكة في سلسلة من الغزوات على نحو هو معروف. وبالمثل، فقد استخدم الخلفاء الراشدون الاربعة العنف مرارا تحت راية الاسلام ومن اجل اعلاء شأنه.

اما عن المبررات العملية لاستخدام الحركات الاسلامية المتطرفة للعنف، فهي ذات المبررات التي تدفع كل الحركات الراديكالية عموما لسلوك هذا الطريق. فأي حركة راديكالية هي بمثابة دعوة لاعادة نظرة شاملة في مجمل النظام الاجتماعي القائم، بما يتضمنه ذلك من تهديد لمصالح المتربعين على عرش السلطة. وعادة ما يبادر من هم في السلطة بتوجيه ضربات اجهاضية ضد الراديكاليين. ورغم ان لدى الحركات الاسلامية المتطرفة مبررات ايديولوجية وتاريخية لاستخدام العنف، الا انها ايضا تكون مستهدفة من الحكومات لمثل هذه الضربات الاجهاضية. وعادة ما ترد هذه الحركات على تلك الضربات بضراوة وعنف.

وبصفة عامة، فرغم ان المتطرفين المسلمين لا يشكلون سوى شريحة محدودة فقط من قطاع واسع للغاية من الاصوليين، الا انها شريحة عالية الصوت، قوية التنظيم، ومتأججة الحماس،وميالة لاستخدام العنف، ومشحونة بروح الاستشهاد. وهذه الخصائص هي التي تفسر مواجهاتها الدامية ضد نظم الحكم في الداخل وضد القوى الاجنبية في الخارج.ولا تعود فعالية العمليات التي ينفذها هؤلاء الى مهارة في التخطيط، بقدر ما تعود الى استعداد منفذيها للموت والاستشهاد.

على ضوء الاعتبارات السابقة، يمكننا الان ان ننتقل الى عرض لدراسة حالة محددة، هي حالة المتطرفين في مصر خلال السبعينات وأوائل الثمانينات.

ـــ ٤ ـــ

في ابريل ١٩٧٤، وقعت اولى المواجهات الدامية بين نظام الرئيس السادات والمتطرفين المسلمين في مصر. ففي ذلك التاريخ، حاولت الجماعة التي عرفت اعلاميا باسم «جماعة الفنية العسكرية» القيام بانقلاب عسكري ضد السادات. ونجحت الجماعة في السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في القاهرة، تمهيدا للتقدم نحو مبنى الاتحاد الاشتراكي، حيث كانت معظم القيادات المصرية العليا مجتمعة للاستماع الى خطاب للرئيس السادات. وفشلت محاولة الانقلاب بعد اثنى عشر ساعة من القتال الضاري، انتهى بمقتل احد عشر شخصا واصابة سبعة وعشرين من الجانبين. وبعد ذلك قدم تسعون من اعضاء الجماعة للمحاكمة، وصدرت احكام بالاعدام على ثلاثة من قادتها، وبسجن عدد اخر لفترات متفاوتة.

وشهد العقد التالي عدة مواجهات عنيفة بين الدولة المصرية وبين جماعات اسلامية متطرفة اخرى اهمها، جنود الرحمن، والجماعة الاسلامية، وشباب محمد، والتكفير والهجرة، والجهاد. ولفتت الجماعتان الاخيرتان بصفة خاصة الانظار في مصر والخارج بسبب حجمهما الكبير، ومهاراتهما التنظيمية، وتحفزهما للقتال. ففي يوليو ١٩٧٧، اقدمت جماعة التكفير والهجرة على اختطاف وزير الاوقاف المصري السابق (الشيخ الذهبي) وهددت بقتله اذا لم يتم الافراج عن عدد من اعضائها المعتقلين. ونفذت تهديدها بالفعل عندما لم تستجب الحكومة المصرية لمطالبها. وشنت قوات الامن حملة مداهمات في شتى انحاء البلاد، وحدث تبادل لاطلاق النار مع اعضاء الجماعة في اكثر من

مكان، مما افضى الى مقتل واصابة الكثيرين. وتم اعتقال كل قيادات الجماعة و ٦٢٠ من اعضائها. وقدم ٤٦٥ من هؤلاء الى محكمة عسكرية، اصدرت احكاما باعدام خمسة من القيادات وبسجن ٣٦ آخرين لمدد تراوحت بين خمس سنوات وبين السجن المؤبد.

أما جماعة الجهاد، فكانت اكثر هذه الجماعات دموية وعنفا في مواجهتها مع الحكومة المصرية. فرغم اعتقال المئات من اعضاء الجماعة في سبتمبر ١٩٨١، كان لا يزال لديها من الاعضاء ومن القدرة التنظيمية ما جعلها تخطط لاغتيال الرئيس السادات، وتنجح في تنفيذ خطتها في ٦ اكتوبر ١٩٨١. وبالرغم من حملة الاعتقالات الواسعة لاعضاء الجماعة في اعقاب الاغتيال مباشرة، فانها كانت لا تزال قادرة على اقتحام مركز الشرطة في اسيوط وان تقتل اكثر من ثمانين من قوات الشرطة وتصيب عشرات منهم. غير انه بعد اسبوعين آخرين من المواجهات، انتصرت الدولة في النهاية. وتم اعتقال عدة مئات اخرين من اعضاء جماعة الجهاد. وحوكم عدد من اعضاء الجماعة في قضية اغتيال الرئيس السادات وصدرت ضدهم احكام بالاعدام والسجن. وفي ٣٠ سبتمبر ١٩٨٤، انتهت محاكمة ٣٠٢ عضوا آخرين من اعضاء الجهاد بتهمة تدبير احداث اسيوط وعضوية جماعة محظورة. وادين ١١٠ من هؤلاء، وصدرت ضدهم احكام بالسجن تراوحت بين عامين واربعين عاما.

ومن واقع دراستنا الميدانية، والوثائق المتاحة، وملفات المحاكم، يمكننا ان نقرر ان اعضاء هذه الجماعات الاسلامية المتطرفة في مصر يتميزون بما يلي:ـ

اولا: انهم شبان، فحوالي ٩٠٪ من الذين شاركوا في تلك الاحداث العنيفة كانوا في العشرينات والثلاثينات من اعمارهم.

ثانيا: انهم ممن تلقوا تعليما عاليا. فحوالي ٨٠٪ من هؤلاء المتطرفين كانوا اما طلبة جامعة او خريجوا جامعة.

ثالثا: انهم متفوقون دراسيا ولديهم دوافع قوية. فاكثر من نصف هؤلاء كانوا طلبة او خريجون من الكليات ومجالات التخصص الراقية في الجامعات المصرية مثل الطب والهندسة والصيدلة والكلية الفنية العسكرية. ومن المعروف ان مثل هذه الكليات لا يدخلها الا الطلبة المتفوقون في امتحانات الثانوية العامة في مصر.

رابعا: انهم ينتمون الى الطبقة الوسطى الدنيا. فاكثر من ٧٠٪ منهم ينحدرون من اصول اجتماعية متواضعة، وان لم تكن فقيرة. كما ان معظمهم يمثلون أول جيل يتلقى تعليما جامعيا في اسرهم.

خامسا: انهم ينتمون الى اصول ريفية او من المدن الصغيرة في الاقاليم، الا انهم حين اصبحوا «متطرفين» كانوا يعيشون في المدن المصرية الكبرى حيث توجد هذه الجماعات المتطرفة.

ومن المعروف ايضا ان معظم القيادات المبكرة للجماعات المتطرفة كانوا ينتمون الى جماعة الاخوان المسلمين. الا انهم في نهاية الستينات ومطلع السبعينات تمردوا على قادة الاخوان واتهموهم بالتهاون

في الكفاح من اجل قضية الاسلام. وهكذا انشقوا عن الاخوان، وانشأوا جماعاتهم الخاصة. فمعظم المتطرفون في السبعينات، على المستوى القيادي على الاقل، كانوا منشقين عن جماعة الاخوان المسلمين التي كانت قد قررت ان تنهج نهجا سلميا لا عنيفا. ورغم هذا، فقد كان الهدف النهائي واحد بالنسبة للاخوان والجماعات الجديدة، الا وهو تطبيق الشريعة واقامة الدولة الاسلامية.

وتوجد خلافات عديدة بين هذه الجماعات، سواء على الصعيد الفكري، أو على صعيد البناء التنظيمي او على صعيد القضايا الاستراتيجية. غير انه لا يعنينا هنا التعرض لهذه الخلافات بالتفصيل.

لم تكن المواجهات الدامية التي شهدتها السبعينات وأوائل الثمانينات سوى مظهر فقط لازمة اكثر عمقا عصفت بمصر وبلدان اخرى في العالمين العربي والاسلامي في العقود الاخيرة. ولم تكن الصحوة الاسلامية سوى رد فعل درامي لهذه الازمة. ويمكن تعريف «الازمة» باختصار، بانها مشكلة معقدة تعجز الطبقة الحاكمة عن تقديم تفسير معقول او حل فعال لها. وتقصر ايديولوجية هذه الطبقة ومواردها الروحية والمادية، وبناءها التنظيمي، والمهارات المتاحة لها او التي تستخدمها عن مواجهة الازمة ومعالجتها. وبالرغم من ان ازمة مصر تمتد لعقود طويلة مضت الا انها تنفجر بين فترة واخرى عندما تصل الضغوط الداخلية والخارجية الى درجة عالية من الحدة. وهذا ما حدث مع هزيمة يونيو ١٩٦٧. فلأن مصر تحملت وطأة الهزيمة، فقد تفجرت فيها الازمة من جديد.. وقد ظل معظم المصريين لثلاث سنوات بعد الهزيمة يعلقون الآمال على عبد الناصر، ليخلصهم من الازمة. الا ان اعدادا متزايدة من المصريين اعتراهم الشك في امكانية هذا الخلاص. ومع وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، اصبح المتشككون اكثر عددا واعلى صوتا.

وقد تطلع فريق من هؤلاء المتشككين الى الخارج من اجل الخلاص. وتمثل هذا «الخارج» بالنسبة لهم في الغرب. وقد كان هذا هو حال الموسرين المصريين، القدامى والجدد، والذين كانوا يشعرون بانهم اضيروا من جراء سياسات عبد الناصر في العقدين السابقين. ولكن عددا أكبر من المتشككين اعتصم بتراث الإسلام من اجل الخلاص. وقد شعر هؤلاء ايضا بأن عبد الناصر اضطهدهم، او على الاقل همش دورهم في السياسة المصرية والعربية. ولان الرئيس السادات عندما تسلم مقاليد السلطة كان يحمل عبء اجلاء الاسرائيليين عن الارض المصرية، ويسعى في نفس الوقت لقهر خصومه من اليساريين، فقد تبادل الغزل مع كلا الفريقين من المتشككين في السنوات الاولى من حكمه، أي من عام ١٩٧٠ الى عام ١٩٧٣. وعزز من هذا الغزل المشاعر المعادية التي كان يحملها كلا الفريقين ضد الناصرية وضد الروابط المصرية ـ السوفيتية. وهو امر توافق تماما مع توجهات السادات. غير انه ما ان ثبت السادات اقدامه في السلطة وعزز شرعيته بالنصر العسكري في حرب اكتوبر، حتى شعر بأنه قد اصبح اكثر حرية في تحديد خياراته السياسية. ومنذ مطلع ١٩٧٤، بدأ السادات يحسم خياره الى جانب الفريق الذي يرى خلاص مصر في الانفتاح على الغرب. وبالتدريج، صاغ السادات توجهاته الخاصة، التي استندت الى ركائز اربعة. اولها، سياسة الانفتاح الرأسمالي في مجال الاقتصاد، وثانيها، الديمقراطية الجزئية في السياسة الداخلية، وثالثها، الصلح مع اسرائيل في الشئون الاقليمية، ورابعها، التحالف مع الغرب وخاصة الولايات المتحدة في الشئون

الدولية. بعبارة اخرى، يمكن القول ان هذه التوجهات الاربعة ضربت بالمجموعات ذات التوجه الاسلامي عرض الحائط. فرغم أن معظم هؤلاء معادون للسوفييت الشيوعيين، الا انهم لا يكنون حبا خاصا للغرب، ويكنون عداء شديدا لاسرائيل المغتصبة لجزء من دار الاسلام. وبالرغم من ان المتطرفين المسلمين يرفضون اشتراكية عبد الناصر، الا انهم لم يكونوا راضين تماما عن الرأسمالية التي اعادت سياسة الانفتاح الاقتصادي ادخالها الى مصر. فمعظمهم ملتزمون «بالعدالة الاجتماعية»، ويؤمنون بأنه يمكن ان تتحقق على افضل وجه من خلال الدولة الاسلامية.

وهكذا، فمع مطلع عام ١٩٧٤، لم ينته فقط شهر العسل بين السادات والاصوليين، وانما اصبحت العلاقة بينهما تنحى منحى عدائيا. ولم تكن مواجهة الكلية الفنية العسكرية في ابريل / نيسان من ذلك العام سوى نذير مبكر لما سيتوالى بعد ذلك من احداث. وكرست سياسات السادات وسلوكياته في الفترة اللاحقة عداء الجناح المتطرف من الاصوليين. وادى نمط حياته هو واسرته، بما تضمنه من ولع شديد بكل ما هو غربي ومترف، الى تأجيج غضب المتطرفين. وقد القت سياسات السادات الاربعة الرئيسية باثار سلبية شديدة. وأدت قصص الفساد بين عناصر النخبة الحاكمة، والتفاوتات الشاسعة بين الفقراء والاغنياء، ومعدلات التضخم الشديدة الارتفاع، ادى كل هذا الى تزايد النقمة الشعبية. وكانت الطبقة الوسطى الدنيا هي الاكثر تضررا من هذه السياسات. وهي الطبقة التي اتى من اوساطها معظم المتطرفين.

وبدءا من عام ١٩٧٤، بدأت اعداد المتطرفين في التزايد اكثر من أي جماعة معارضة اخرى. فقد استقطب هؤلاء معظم الشباب الغاضب في اوساط الطبقة الوسطى الدنيا. وساعدهم في ذلك لا فقط تعثر سياسات الرئيس السادات، وانما ايضا قمعه لكل فصائل المعارضة العلمانية الاخرى الناصريين والقوميين العرب والشيوعيين والليبراليين. ومن ناحية اخرى أدت «مثالية» الجماعات الاسلامية المتطرفة وروح التضحية التي تتحلى بها الى استقطاب اعضاء ومتعاطفين جدد. قد تجلى ذلك في النجاح الساحق الذي حققته هذه الجماعات في انتخابات الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية في الفترة من ١٩٧٥ ــ ١٩٧٩. وقد دفع هذا النجاح السادات الى حل كل اتحادات الطلبة في عام ١٩٧٩. ومع ذلك فقد استمر تزايد حجم عضوية هذه الجماعات واكتسبت خبرات تنظيمية فائقة. ولهذا كانت كل مواجهة تدخلها هذه الجماعات مع السلطة تتسم بمشاركة اكبر وباستخدام اوسع للعنف عن المواجهة السابقة. وكلما نجحت اجهزة الامن في ضرب جماعة منها، ظهرت جماعات اخرى.

وفي غضون ذلك كان الرئيس السادات يتعرض للاحباط تلو الاحباط، وتُمنى سياساته بالفشل تلو الفشل على الصعيد الخارجي والداخلي. فقد خذلته امريكا واذلته اسرائيل. (٣) ووصل الصراع الطائفي بين المسلمين والمسيحيين حدا لم يبلغه قط من قبل. وفي غضون ذلك كانت كل فصائل المعارضة المصرية تعزز مواقعها. وفي محاولة من السادات للتخلص من كل معارضيه دفعة واحدة، امر في سبتمبر ١٩٨١ باعتقال كل تيارات العمل السياسي في مصر. والاحداث التي تلت ذلك معروفة، ولسنا بحاجة لاعادة سردها، غير ان ما يهمنا الاشارة اليه، انه من بين كل قوى المعارضة، فان

الجماعات المتطرفة فقط، من خلال جماعة الجهاد، هي التي تولت الرد على خطوة السادات تلك بعنف وضراوة. ودفع السادات حياته ثمنا لتعامله العنيف مع فصائل المعارضة المصرية على يد اعضاء هذه الجماعة.

وعلى ضوء هذا العرض للاطار الاجتماعي للجماعات الاسلامية المتطرفة وسلوكها السياسي، يمكن القول باختصار ان هذه الجماعات تمثل العصب الحي للاصولية الاسلامية. وتنبغي الاشارة هنا الى أن ثمة اجنحة متطرفة في كل حركات المعارضة العربية والاسلامية الاخرى مثل الحركة القومية او الاشتراكية. وينبغي الا نخلط بين القاعدة الاساسية لهذه الحركات، وبين سلوك الاجنحة المتطرفة في كل منها.

— ٥ —

اذا عدنا للاصولية الاسلامية بشكل عام مرة اخرى، وحاولنا تفسير صحوتها الحالية، فاننا نقول بداية ان هذه الاصولية كانت دوما جزءا اصيلا من التاريخ العربي الاسلامي. فالجزء الاعظم من هذا التاريخ هو في واقع الامر عبارة عن سلسلة متعاقبة من الحركات الدينية التي تسعى للعودة للمنابع الاصيلة للاسلام، والسعي لوضع رؤيتها موضع التطبيق. وقد نجحت بعض هذه الحركات في الاستيلاء على السلطة من وقت الى آخر، بينما فشل البعض الاخر. ولم يؤد الاستيلاء على السلطة دائما الى تطبيق تلك الرؤية الموعودة. وهذه الحقيقة كانت تدفع فصائل جديدة بدورها للمحاولة من جديد. وقد توصل ابن خلدون الى ان «العصبية» مترافقة مع الحمية الدينية تفسر صعود وسقوط الاسر الحاكمة في التاريخ العربي الاسلامي في دورات متعاقبة. وقد غطت كل الدورة قرنا كاملا من التاريخ العربي الاسلامي، وهو تقريبا عمر اربعة اجيال من العصور الاسلامية الوسيطة.

اما القرنين الاخيرين، فقد شهدا الاختراق الغربي لانماط الحياة الاسلامية التقليدية. فعند نهاية القرن التاسع عشر، كانت كل الدول الاسلامية تقريبا خاضعة لسيطرة قوة او اكثر من القوى الغربية سواء بشكل مباشر او غير مباشر. وقد افرزت هذه السيطرة الغربية ثلاثة ردود فعل نمطية في الدول الاسلامية. وقد تمثل رد الفعل الاول في «تقليد الغرب» في طرقه ووسائله اما لمصادقته او لمحاربته. وتمثل رد الفعل الثاني في «رفض الغرب» رفضا مطلقا، ومحاولة العودة الى ميراث الاسلام ومنابعه الاصلية بوصفه السبيل الوحيد الناجح للمقاومة. اما رد الفعل الثالث، فقد تمثل في محاولة «التوفيق» بين افضل عناصر التراث الاسلامي وافضل عناصر الحضارة الغربية.

وخلال المائة عام الاخيرة، تعايش المقلدون والرافضون والتوفيقيون جنبا الى جنب، وخاضوا صراعات ثقافية وسياسية ضد بعضهم البعض. وبالمصطلحات الحديثة، تتوازى هذه التيارات الثلاثة مع الليبرالية، والاصولية، والقومية. ويضم المقلدون والتوفيقيون كل انماط الحركات العلمانية، مثل الاشتراكية والماركسية وحتى الفاشية. وخلال القرن الاخير، شهدت مسيرة كل تيار تقدما او انحسارا، غير انه لم يختف أي من هذه التيارات تماما من الساحة بل، وفي بعض لحظات التاريخ المعاصر تعاونت هذه التيارات معا في النضال ضد الاستعمار الاجنبي.

ويمكن القول عموما ان الليبراليون والقوميون هم الذين هيمنوا على المسرح السياسي خلال مرحلة الكفاح من اجل الاستقلال، وخلال عقود ما بعد الاستقلال مباشرة. غير ان هذين التيارين بدآ بفقدان مصداقيتهما بسبب معضلات بناء الدولة الحديثة، وبسبب الاخفاق في مواجهة الاشكال الجديدة من هيمنة القوى الخارجية. ويعتبر الكثيرون ان هزيمة ١٩٦٧، لم تكن هزيمة عسكرية عربية فقط، وانما كانت ايضا هزيمة للنظم السياسية ولايديولوجياتها «العلمانية». لقد اعادت تلك الهزيمة للاذهان الاذلال الذي لقيه العرب والمسلمون على يد الغرب في القرن السابق. ويعتبر هذا الغرب نفسه حاميا لاسرائيل وضامنا لاستمرارها. ولم ينج الاتحاد السوفيتي من النقد واللوم ايضا. وكان الرافضون لكل شيء اجنبي (سواء كان غربيا او صهيونيا او شيوعيا) جاهزون بتفسيرهم للهزيمة وبوصفتهم للخلاص وهي المتمثلة في العودة للمنابع الاصلية للاسلام، أي الاصولية. وهكذا، منذ اواخر الستينات واوائل السبعينات، استقطبت الدعوة الاصولية عديدا من الاتباع. وبدأت الموجة الحالية من الصحوة الاسلامية.

وفي اعتقادنا انه لا يمكن تفسير الصحوة الاسلامية المعاصرة بدون فهم ازمة المجتمعات الاسلامية خلال القرن الاخير. وقد عرضنا في القسم الثالث لاهم ملامح هذه الازمة عندما عرضنا للحالة المصرية، والتي يمكن ايجازها في الاخفاق في تحقيق الاستقلال الحقيقي، والعدالة الاجتماعية، والمشاركة السياسية، والتنمية الاقتصادية. وقد القت الحركات الاسلامية مسئولية هذا الاخفاق على الرأسمالية والشيوعية والصهيونية، أي على الغرب وخاصة الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي واسرائيل، على التوالي.

ولا يجد الاصوليون أدنى صعوبة في حشد الادلة لتأكيد صحة تفسيرهم هذا. وبالنسبة لهم فان مسئولية هذا الاخفاق تقع ايضا اضافة الى القوى الخارجية على عاتق دعاة الايديولوجيات العلمانية في الداخل، الذين ينظر اليهم باعتبارهم اما مخدوعين ومسلوبي الارادة، واما كعملاء مباشرين لهذه القوة الخارجية او تلك.

وبغض النظر عن مدى صحة هذا التفسير الاصولي للازمة، الا انه تفسير بسيط وواضح ويستثير مشاعر غامضة الا انها عميقة الجذور في العالم العربي والاسلامي. وبالرغم من ان بعض القوى السياسية العلمانية قد تتبنى بعض جوانب هذا التفسير للازمة، الا ان المتطرفين الاصوليين فقط هم الذي اظهروا جسارة وفعالية. فهؤلاء هم الذين اطاحوا بنظام الشاه الموالي للغرب والصهيونية، وهم الذين اطاحوا بالسادات الموالي للغرب، وهم الذين اجبروا الولايات المتحدة على سحب قوات المارينز من لبنان، وهم الذين يكبدون الاسرائيليين خسائر فادحة كل يوم. ولا شك ان عديدا من القوى السياسية العلمانية كانت ترغب في تحقيق هذه الاهداف، الا ان الاصوليين وخاصة المتطرفين منهم فقط هم الذي نجحوا في ذلك.

هل بمقدور الاصولية بصفة عامة وعناصرها المتطرفة بصفة خاصة ان تقدم ما هو أكثر من العمليات الانتحارية والاستعداد للاستشهاد؟ ان الاجابة على هذا السؤال صعبة وخلافية. فهناك من يشكون في ذلك غير انه في الوقت الحاضر على الاقل، نجحت الحركة في الهاب حماس آلاف الشباب المسلم وجذبهم للانخراط في صفوفها.

لا يزال المد الاصولي يتصاعد في الوقت الحاضر. الا ان هناك دلائل متزايدة على ان الجناح المتطرف تم كبح جماحه في عدد من البلدان الاسلامية. وينخرط عديد من الاصوليين في الوقت الحاضر في الكفاح السياسي السلمي في اطار النظام القائم من كل من مصر وتونس والسودان والاردن والكويت وباكستان. وفي بعض هذه البلدان دخلت جماعات اصولية اساسية في تحالفات سياسية مع جماعات علمانية لمعارضة النظام والمطالبة بمزيد من الديمقراطية، ولكن بوسائل سلمية.

ففي باكستان على سبيل المثال، انضمت «الجماعة الاسلامية»، اقوى الحركات الاصولية، في عام ١٩٧٧ الى الاحزاب العلمانية الاخرى مثل الحزب «الوطني الديمقراطي» وحزب «طريق الاستقلال» وكونوا جبهة اطلق عليها التحالف الوطني الباكستاني. وخاض هذا التحالف انتخابات ١٩٧٧ ضد حزب الشعب الباكستاني الحاكم الذي تزعمه ذو الفقار علي بوتو. ولم تنجح الجماعة الاسلامية فقط في اضفاء صبغة اسلامية قوية على التحالف، وانما ايضا أجبرت «حزب الشعب» العلماني على تقديم تنازلات عدة في اتجاه اضفاء الصبغة الاسلامية على الدولة الباكستانية. ورغم ان التحالف لم يحصل على الاغلبية في انتخابات ذلك العام، الا انه نجح في ممارسة ضغوط شديدة على بوتو، وفي تنظيم حركة احتجاج شعبي واسعة ضد نظامه، الامر الذي انتهى بقيام انقلاب عسكري اطاح ببوتو، ومحاكمته، واعدامه بعد ذلك. ولان الجنرال ضياء الحق، الذي خلف بوتو، كان واعيا بالقوة المتزايدة للاصوليين، فقد اتخذ عددا من الخطوات الهادفة لتأكيد الصبغة الاسلامية لنظامه. وحاول ضياء الحق ان يجعل الاسلام مصدر الشرعية لنظامه. غير ان ضياء الحق لم يوف بما كان قد وعد به لدى نجاح انقلابه في يوليو ٧٧ من اجراء انتخابات عامة بعد ٩٠ يوما. وبدأ التحالف يمارس ضغوطه من جديد. واخذ الاصوليون والقوى السياسية العلمانية يطالبون باجراء الانتخابات العامة واعلن امير الجماعة الاسلامية، طفيل محمد، الذي خلف ابو الاعلى المودودي، ان الحكومة العسكرية لا يمكن ان تكون اسلامية. وتؤكد الجماعة الاسلامية في ادبياتها الحديثة على ان رئيس الدولة الاسلامية لا بد ان يكون منتخبا بشكل ديمقراطي من الشعب.

وفي مصر، تعد جماعة الاخوان المسلمين اقوى حركة اصولية. ومنذ نشأتها في عام ١٩٢٨، عزفت الجماعة عن المشاركة في الانتخابات الديمقراطية خلال الحقبة الليبرالية الاولى في مصر (١٩٢٢ ـ ١٩٥٢)، ودخلت الجماعة في صدامات مع الدولة والاحزاب العلمانية الاخرى في مصر الملكية خلال الاربعينات، كما دخلت في صدامات مع نظام عبد الناصر خلال الخمسينات والستينات. ورغم ان الجماعة احتفظت بطابعها السلمي في المطالبة باقامة النظام الاسلامي خلال السبعينات، الا ان الرئيس السادات اعتقل قادتها في حملة سبتمبر ١٩٨١ الشهيرة. وفي عهد مبارك، حافظت الجماعة على منهجها السلمي. بل وشاركت ايضا في اللعبة الديمقراطية. ففي عام ١٩٨٤، أثارت الجماعة دهشة المراقبين عندما اعلنت تحالفها مع حزب الوفد، العلماني، في انتخابات مجلس الشعب. ولم تنجح الجماعة فقط في اضفاء طابع اسلامي واضح على البرنامج الانتخابي للتحالف، وانما اجبرت كل الاحزاب المصرية الاخرى بما فيها الحزب الوطني الحاكم على جعل الاسلام

والمطالبة بتطبيق الشريعة جزءا اساسيا من برامجها وبياناتها. ونجح تحالف الوفد والاخوان في الحصول على ٥٨ مقعدا من بين مقاعد مجلس الشعب ال ٤٥٠، منها سبعة مقاعد للاخوان المسلمين. وفي انتخابات ١٩٨٨، دخل الاخوان المسلمين في تحالف جديد مع حزب العمل الاشتراكي والاحرار، سمي «بالتحالف الاسلامي» وقد فاز هذا التحالف الاسلامي الجديد بحوالي ستين مقعدا، حصل الاخوان المسلمين منها على نصيب الاسد ـ ٣٥ مقعدا. بتعبير آخر رفع الاخوان المسلمون تمثيلهم في مجلس الشعب المصري بنسبة خمسة امثال في غضون سنوات ثلاثة.

وفي الكويت والاردن ايضا، اتبع الاصوليون مسارا مشابها. ففي البلدين خاض اصوليون الانتخابات البرلمانية ونجح بعضهم في هذه الانتخابات.

وفي السودان، عندما احس جعفر نميري بالقوة المتزايدة للاصوليين من ناحية وبتآكل شرعيته من ناحية اخرى، تحالف في عام ١٩٨٣ مع جماعة الاخوان المسلمين السودانية، واعلن تطبيق الشريعة الاسلامية. واعتبر البعض ان نميري كان صادقا مع خطوته هذه، بينما رأى البعض الاخر ان دوافعه كانت انتهازية تماما. ولم تستمر لعبة نميري هذه كثيرا، فقد استنفرت اعماله الخرقاء كل فصائل المعارضة ضده . وفي مارس ١٩٨٥، فض نميري تحالفه مع الاخوان واعتقل قادتهم وحاول استخدامهم ككبش فداء في محاولته اليائسة الاخيرة للبقاء في السلطة. غير انه في الشهر التالي مباشرة اطيح بنميري. وقد اضر تحالف الاخوان لمدة عامين مع نميري بمصداقيتهم ايما ضرر، كما أثر ايضا على مصداقية الاصوليين في البلدان المجاورة وخاصة في مصر الى حين. وعلى سبيل المثال، عندما حاولت احدى الجماعات الاسلامية المتطرفة التي يقودها الشيخ حافظ سلامة (في يونيو / حزيران ١٩٨٥) تنظيم مظاهرات للضغط على نظام مبارك لدفعه لتطبيق قوانين الشريعة، لم تلق سوى تعاطفا شعبيا محدودا للغاية. وحتى جماعة الاخوان المسلمين ادانت هذه الخطوة المتعجلة. فقد كان ما حدث في السودان لا زال ماثلا في الاذهان. ولكن بعد وهلة قصيرة استعادت الجبهة الاسلامية (التي يقودها الاخوان المسلمين) معظم مواقعها على الساحة السودانية، وجاء ترتيبها الثالث في الانتخابات النيابية التي عقدت في ابريل / نيسان ١٩٨٦، ومثلت المعارضة في الجمعية التأسيسية. وفي منتصف عام ١٩٨٨، تركت المعارضة وانضمت لحكومة ائتلافية مع الحزبين الكبيرين في السودان وهما الامة والوطني الاتحادي.

ومغزى التطورات السابقة يتمثل في ان عديدا من الحركات الاصولية قد تخلت سواء بشكل جزئي او كامل عن اساليبها السياسية السابقة والرافضة للممارسات الديمقراطية. وبقبول هذه الحركات المشاركة في العملية الديمقراطية السياسية، فانها تكون قد قبلت بالتعددية السياسية وبالتفاعل او التنافس او التعاون مع القوى السياسية الاخرى التي لا تشاركها معتقداتها، او حتى تمتلك معتقداتها الخاصة المختلفة كليا مثل الشيوعيين .وفي غمار هذه العملية، تعلم بعض الاصوليين فن المساومة والمصالحة والتدرج. فعديد منهم يقبلون اليوم الاكتفاء بالمطالبة بعدم سن قوانين تتعارض مع روح الشريعة الاسلامية. وفيما يتعلق بمسألة الحدود، ثمة ادراك متزايد من جانب الاصوليين بان الاسلام يشترط تحقيق العدل الاجتماعي في المجتمع قبل ان تطبق الحدود. وطالما ان هذا المجتمع العادل غير موجود بعد، فلا يمانع عديد من الاصوليين في الانتظار حتى يتحقق ذلك.

ويمكن القول ان احد الاسباب لتراخي الضغط الاصولي من اجل اقامة النظام الاجتماعي الاسلامي يتمثل فيما انتهت اليه تجربة الثورة الايرانية. فقد ايد الاصوليون وعديد من القوى الشعبية الاخرى في العالم الاسلامي الثورة الايرانية بقوة في البداية، الا ان ممارسات هذه الثورة بعد ذلك داخليا وخارجيا اصابت هؤلاء بخيبة امل، ان لم يكن بالاحباط. وقد اصبح من الواضح، سواء اعلن الاصوليون ذلك صراحة ام لا، ان مشاكل التخلف وبناء الدولة تمثل معضلة بالنسبة للنخب الاسلامية مثلما هي بالنسبة للنخب الاخرى، وانه ليس من السهولة بمكان استعادة ذلك «الفردوس المفقود» بين يوم وليلة.

وثمة عامل آخر يفسر تراجع الضغط الاصولي من اجل اقامة النظام الاسلامي فورا، ويتمثل في انفتاح بعض النظم السياسية الحاكمة على الحركات الاصولية. فالقدر من الانفتاح الديمقراطي الذي تشهده بلدان مثل مصر والمغرب وتونس والاردن والكويت يساعد على ترشيد الحركة الاصولية. ومجرد الاقرار بأن هذه الحركة جزء من القوى السياسية الفاعلة، وجذبها لساحة العمل السياسي يساعد على دفعها لاتباع نهج معتدل. ورغبة الحركة في انجاح مرشحيها في الانتخابات، مثلا، يدفعها الى التوجه ليس فقط الى المسلمين غير الاصوليين وانما ايضا الى المواطنين غير المسلمين بخطاب سياسي معتدل، على الاقل لتبديد هواجسهم المعلنة او غير المعلنة.

واخيرا، يمكن القول ان الاصولية الاسلامية وجدت لتبقى. فقد كانت دوما جزءا اصيلا من النسيج الثقافي والسياسي في العالم الاسلامي. اما اذا كانت الحركة الاصولية سوف تصبح القوة المسيطرة ام لا، فهذا امر يعتمد في جانب اساسي على مدى فعالية ونجاح النخب العلمانية وشبه العلمانية الحاكمة، وكذلك على القوى السياسية المنافسة الاخرى. فاذا ظلت هذه النخب والقوى تتخبط في سياساتها المحلية وتتراجع في مواجهة القوى والمخططات الخارجية، فلا شك ان الاصولية ستظل في صعود مستمر.

وعما اذا كانت الاجنحة المتطرفة سوف تهيمن على الحركة الاصولية ام لا، فهذا امر سوف يعتمد على مسيرة عملية الديمقراطية. فاذا استمرت هذه المسيرة وازدهرت، فلا شك ان المتطرفين سيتم كبح جماحهم وسيتم استيعاب منظماتهم في الجسد السياسي المعتدل والاساسي للحركة الاسلامية.

اما فيما يتعلق بالغرب، فسيظل الاصوليون يمثلون تهديدا حقيقيا يخشى جانبه طالما استمرت مخططات الهيمنة الغربية على العالم الاسلامي سواء بشكل مباشر او من خلال العملاء مثل اسرائيل. اما اذا سعى قادة الرأي العام في الغرب الى اقامة علاقات متكافئة مع البلدان الاسلامية، واظهروا احتراما وتعاطفا مع الحضارة الاسلامية فليس هناك ما يخشاه الغرب من الاصوليين. ذلك ان موقف الاصوليين من الغرب ليس احادي الجانب ولا يحكمه العداء المطلق. فالاسلام يحث الاصوليين على احترام الغرب المسيحي بوصف المسيحيين من «اهل الكتاب». اما الغرب الصليبي والامبريالي، فهو موضع للكره والرفض والمقاومة.

«هوامـــش»

(١) معظم ما تتضمنه الدراسة عن النظام العقيدي او الايديولوجي للاصوليين الاسلاميين مستمد من ادبياتهم ومن بحث ميداني قام به الكاتب. انظر في ذلك:

- Saad Eddin Ibrahim: "Anatomy of Eygpt Islamic Militant Groups, in: International Journal of Middle East Studies, No. 4, Vol. 12 (Dec. 1980).
- Nimat Genina, The Jihad Movement, M.A. Thesis, American University in Cairo, 1985.

(٢) ثمة فروقات هامة بهذا الصدد بين الاسلام السني والاسلام الشيعي. فالثاني يقر بدور اكثر اهمية للعلماء دينيا وسياسا (ولاية الفقيه) وطرحنا هنا مقصور على الفكر الاصولي الاسلامي السني.

(٣) ذلك انه بعد يومين فقط من لقاء الرئيس السادات برئيس الوزراء الاسرائيلي مناحيم بيجن، ضربت اسرائيل المفاعل النووي العراقي في يونيو ١٩٨١. وبسبب ذلك، اعتبر العرب السادات احقا في احسن الاحوال، وخائنا في اسوائها.

المشاركــون

الاسم	الصفة	البلد
سمو الأمير الحسن بن طلال	ولي عهد المملكة الأردنية الهاشمية ورئيس منتدى الفكر العربي	الأردن
الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني	عميد كلية الشريعة ـ الجامعة الاردنية	الاردن
الدكتور أحمد صدقي الدجاني	رئيس المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم	القاهرة
الدكتور أحمد هليل	مساعد وكيل وزارة الأوقاف لشؤون الوعظ والارشاد	الأردن
الدكتور أحمد بهجت	كاتب في صحيفة الأهرام	القاهرة
الدكتور جمال الشاعر	رئيس مجلس ادارة المستشفى الأهلي	الأردن
الأستاذ جمال عبد الجواد	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية/ الأهرام	القاهرة
غبطة المطران جورج خضر	مجلس كنائس الشرق الأوسط	بيروت
الدكتور حامد عمار	المستشار الاقليمي في تنمية الموارد البشرية هيئة الأمم المتحدة	القاهرة
الدكتور حسن الترابي	الجبهة الاسلامية القومية	الخرطوم
الدكتور حسن صعب	أستاذ علم السياسة وعميد في الجامعة اللبنانية	لبنان
الدكتور رضوان السيد	جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية	لبنان
الاستاذة زينب الغزالي	داعية اسلامية	القاهرة
الدكتورة سعاد الصباح	باحثة اقتصادية وأديبة عربية	جنيف
الدكتور سعد الدين ابراهيم	أمين عام منتدى الفكر العربي	عمان
الأستاذ السيد يسين	رئيس مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية الأهرام	القاهرة
الأستاذ طارق متري	مجلس كنائس الشرق الأوسط	بيروت
الدكتور طه عبد العليم	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية/ الأهرام	القاهرة
الدكتور عبد السلام العبادي	وكيل وزارة الاوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية	الاردن
الدكتور عبد السلام المجالي	رئيس الجامعة الأردنية	الأردن
الدكتور عبد العزيز الدوري	أستاذ ـ الجامعة الأردنية	الأردن
الدكتور عبد العزيز الخياط	وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية	الأردن
الأستاذ عبد الهادي بو طالب	المدير العام للمنظمة الاسلامية للتربية والثقافة	الرباط
الدكتور علي أومليل	أستاذ ـ جامعة محمد الخامس	الرباط
الدكتور علي الدين هلال	رئيس مركز الدراسات السياسية ـ جامعة القاهرة	القاهرة

الدكتور علي عثمان	مستشار ــ جامعة القدس المفتوحة	الأردن
الدكتور علي الفقير	مفتي القوات المسلحة سابقاً	الأردن
الدكتور عزت جرادات	مدير عام مكتب المؤتمر الاسلامي العام لبيت المقدس	الأردن
الأستاذ غبريال حبيب	المدير العام ــ مجلس كنائس الشرق الأوسط	قبرص
الدكتور غسان سلامة	أستاذ ــ جامعة السوربون	باريس
الأستاذ فاروق جرار	أمين النشر والشؤون العلمية ــ مؤسسة آل البيت	الأردن
الدكتورة فاطمة الحبابي	أستاذة ــ جامعة محمد الخامس	الرباط
الدكتور فهد الفانك	كبير الباحثين في منتدى الفكر العربي	عمان
الدكتور فهمي جدعان	كلية الآداب ــ الجامعة الأردنية	الأردن
الاستاذ فهمي هويدي	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ــ الأهرام	القاهرة
الأستاذ كامل الشريف	رئيس المكتب التنفيذي للمؤتمر الاسلامي العام لبيت المقدس	الأردن
الدكتور محمد أحمد خلف الله	مفكر عربي اسلامي	القاهرة
الدكتور محمد الرميحي	رئيس تحرير مجلة العربي	الكويت
الدكتور محمد عابد الجابري	أستاذ ــ جامعة محمد الخامس	الرباط
الأستاذ محمد فريد عبد الخالق	عضو مكتب الارشاد ــ جامعة اخوان المسلمين	القاهرة
الدكتور محمد مواعدة	معهد بورقيبة للغات	تونس
الأستاذ مهدي العبيدي	أمين عام مجلس الوحدة الاقتصادية العربية	الأردن
الدكتور ناثر سارة	أستاذ تربية ــ الجامعة الامريكية	البحرين
الدكتور ناصر الدين الأسد	وزير التعليم العالي ورئيس مؤسسة آل البيت	الأردن
الأستاذ نبيل عبد الفتاح	مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ــ الأهرام	القاهرة
الدكتور نبيل نوفل	أستاذ ــ جامعة البحرين	البحرين
الدكتور هشام جعيط	أستاذ محاضر ــ كلية الآداب	تونس
سمو الأميرة وجدان علي	رئيسة الجمعية الملكية للفنون الجميلة	الاردن
الدكتور وليم سليمان	وكيل مجلس الدولة السابق	القاهرة
الدكتور يوسف القرضاوي	عميد كلية الشريعة ــ جامعة قطر	الدوحة



صدر عن الأمانة العامة لمنتدى الفكر العربي المطبوعات التالية

١ــ تجسير الفجوة بين صانعي القرار والمفكرين العرب (١٩٨٤)	٢ دينار
٢ــ تجربة مجلس التعاون الخليجي، خطوة او عقبة في طريق الوحدة العربية (١٩٨٥)	٢ دينار
٣ــ العائدون من حقول النفط (١٩٨٦)	٢ دينار
٤ــ التكنولوجيا المتقدمة وفرصة العرب الدخول في مضمارها (١٩٨٦)	٢ دينار
٥ــ القمر الصناعي العربي بين مشكلات الارض وامكانات الفضاء (١٩٨٦)	٢ دينار
٦ــ الأمن الغذائي العربي (١٩٨٦)	٤ دنانير
٧ــ الأمن القومي (١٩٨٦)	٥ر١ دينار
٨ــ امكانات واستخدامات الشبكة العربية للاتصالات الفضائية (١٩٨٦)	٥ر١ دينار
٩ــ التعلم عن بعد (١٩٨٦)	٣ دنانير
١٠ــ المجاعة ــ تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الانسانية ــ ترجمة (١٩٨٦)	١ دينار
١١ــ التصحر ــ تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الانسانية ــ ترجمة (١٩٨٦)	١ دينار
١٢ــ العرب والصين من التأييد عن بعد الى التعاون عن قرب (١٩٨٧)	٥ر١ دينار
١٣ــ ثورة حفاة الاقدام ــ ترجمة (١٩٨٧)	٣ دنانير
١٤ــ اطفال الشوارع ــ تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الانسانية ــ ترجمة (١٩٨٧)	٥ر١ دينار
١٥ــ الارصدة والمديونية العربية للخارج (١٩٨٧)	٣ دنانير
١٦ــ العنف والسياسة في الوطن العربي (١٩٨٧)	٥ر١ دينار
١٧ــ المقاومة المدنية في النضال السياسي (١٩٨٨)	٥ر١ دينار
١٨ــ الانتلجنسيا العربية ــ المثقفون والسلطة (١٩٨٨)	٤ دنانير
١٩ــ الازمة اللبنانية ــ الابعاد الاجتماعية والاقتصادية (١٩٨٨)	٥ر٣ دنيار
٢٠ــ مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي (١٩٨٨)	٤ دنانير

1 - Europe and the Arab World (1982). .... **JD: 1**
2 - America and the Middle East (1983). .... **JD: 1**
3 - Palestine, Fundamentalism and Liberalism (1984). .... **JD: 1**
4 - Europe and the Security of the Middle East (1986). .... **JD: 2**
5 - L'Europe et le Monde Arabe. .... **JD: 1**



منتدى الفكر العربي

تأسس منتدى الفكر العربي بواسطة نخبة من المفكرين وصناع القرار العرب، عام ١٩٨١، في اعقاب مؤتمر القمة الحادي عشر. وهو يهدف إلى بحث وتشخيص الحالة الراهنة في الوطن العربي واستشراف مستقبله، وذلك بصياغة الحلول العملية والخيارات الممكنة، عن طريق توفير منبر حر للحوار المفضي إلى بلورة فكر عربي معاصر ونظرة عربية علمية نحو قضايا الوحدة والتنمية والامن القومي والتحرر والتقدم. وقد اتخذ عمان – الأردن مقرا لامانته العامة.

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب أعمال ندوة «الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي» التي عقدها المنتدي في عمان في اوائل ١٩٨٧ مع مؤسسة آل البيت لبحوث الحضارة الاسلامية. وقد ضمت الندوة عدداً من قادة مدارس هذه الصحوة ومفكريها وعدداً من ممثلي التيارات الفكرية والسياسية والدينية الأخرى في الوطن العربي، حيث تحاور الفريقان بشكل عقلاني متحضر، وطرحوا بصراحة اجتهاداتهم وتحفظاتهم وتخوفاتهم المشروعة فاتفقوا على بعض النواحي واختلفوا على نواح اخرى،وتعاونوا باتجاه البحث عن ارضية مشتركة تعزز التقدم والتوجهات الوحدوية والوقوف في وجه الاستعمار والصهيونية.

